سلسلة الرسائل الجامعية (٢٤٣)

وحدة الأديان

في عقائد الصوفية

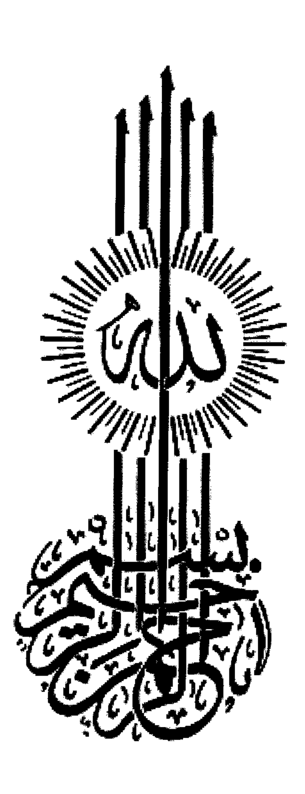
مع مقدمة عن الدعوة إلى وحدة الأديان
في الديانات الوضعية والكتابية
والفرق الباطنية وبين من ينتسب إلى الإسلام
في العصر الحديث

تأليف
د. سعيد محمد حسين معلوي
الأستاذ المشارك بالجامعة الإسلامية

الجزء الثاني



وحدة الأديان في عقائد الصوفية



وحدة الأديان في عقائد الصوفية

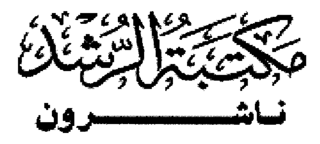
مع مقدمة عن الدعوة إلى وحدة الأديان في الديانات الوضعية والكتابية والفرق الباطنية وبين من ينتسب إلى الإسلام في العصر الحديث

تأليف

د . سعيد محمد حسين معلوي

الأستاذ المشارك بالجامعة الإسلامية

الجزء الثاني



ناشرون

ح مكتبة الرشد ١٤٣١هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
معلوي ، سعيد محمد حسين
وحدة الأديان في عقائد الصوفية / سعيد محمد حسين معلوي
الرياض ١٤٣١ هـ
ردمك ٢ـ ٨٥٢ـ ١ـ ٠١ـ ٩٩٦٠ـ ٩٧٨
١ ـ الصوفية أ ـ العنوان
ديوي ٢٦٠ ١٤٣١/٤٥٠٠

ردمك ٢ ـ ٨٥٢ـ ١ـ ٠١ـ ٩٩٦٠ـ ٩٧٨ رقم الإيداع ١٤٣١/٤٥٠٠

الطبعة الأولي تاريخ : ١٤٣٢هـ ٢٠١١م

مكتبة الرشد — ناشرون

المملكة العربية السعودية — الرياض

الإدارة : مركز البستان — طريق الملك فهد هاتف ٤٦٠٤٨١٨

ص ٠ ب ١٧٥٢٢الرياض ١١٤٩٤ فاكس ٤٦٠٢٤٩٧

Email: info@rushd.com.sa
Website : www.rushd.com.sa

فروع المكتبة داخل المملكة

الرياض : المركز الرئيسي: الدائري الغربي بين مخرجي ٢٧ و٢٨ هاتف ٤٣٢٩٣٣٢
الرياض : فرع طريق عثمان بن عفان هاتف ٢٠٥١٥٠٠
فرع مكة المكرمة : شارع الطائف هاتف ٥٥٨٥٤٠١ فاكس ٥٥٨٣٥٠٦
فرع المدينة المنورة : شارع أبي ذر الغفاري هاتف ٨٣٤٠٦٠٠ فاكس ٨٣٨٣٤٢٧
فرع جدة : مقابل ميدان الطائرة هاتف ٦٧٧٦٣٣١ فاكس ٦٧٧٦٣٥٤
فرع القصيم : بريده — طريق المدينة هاتف ٣٢٤٢٢١٤ فاكس ٣٢٤١٣٥٨
فرع أبها : شارع الملك فيصل هاتف ٢٣١٧٣٠٧ فاكس ٢٢٤٢٤٠٢
فرع الدمام : شارع الخزان هاتف ٨١٥٠٥٦٦ فاكس ٨٤١٨٤٧٣
فرع حائل : هاتف ٥٣٢٢٢٤٦ فاكس ٥٦٦٢٢٤٦
فرع الإحساء : هاتف ٥٨١٣٠٢٨ فاكس ٥٨١٣١١٥
فرع : تبوك هاتف ٤٢٤١٦٤٠ فاكس ٤٢٣٨٩٢٧
فرع القاهرة : شارع إبراهيم أبو النجا — مدينة نصر : هاتف ٢٢٧٢٨٩١١ — فاكس ٢٢٧١٣٦٢٥

مكاتبنا بالخارج

القاهرة : مدينة نصر : هاتف ٢٧٤٤٦٠٥ موبايل ٠١٠١٦٢٢٢٦٥٣

موبايل ٠١٠١٦٢٢٢٦٥٣فاكس ٢٢٧١٣٦٢٥

بيروت تلفاكس ٠١٨٠٧٤٧٧ موبايل ٠٣٢٠٧٤٨٨

المبحث الثالث

موقف الصوفية الاتحادية من الأديان

القول بوحدة الوجود يقتضي حتماً الإيمان بتعدد الآلهة، إذ أن كل ذلك مظهر من مظاهر الإله المطلق المتجلي في كل شيء. فالاتحادية يعبدون الله في صور مختلفة، وذلك لأن المقصود واحد عندهم فالله متجلّ في جميع الصور.

إن أقوال أهل الوحدة في الأديان من منطلق عقيدتهم الوجودية؛ أقوال صريحة في أن الأديان واحدة مهما تباينت، وأن دعاتها وأتباعها على صواب فيما دعوا إليه، وآمنوا به؛ لأنه ما ثم إلا حقيقة واحدة بزعمهم. كما سيتضح من خلال أقوالهم أنهم يرون أن كل ما في العالم مظاهر لله تعالى، وأن وراء هذه المظاهر حقيقة واحدة، فكما رأوا عالم الصور عدمًا؛ رأوا العقائد والمذاهب عدمًا. ولهذا كله كان إله وحدة الوجود غير إله الأديان، فمنطلق مذهب وحدة الوجود يقضي قضاء تاماً على كيان أي دين منزل ويفسد معالم الألوهية بمعناها الديني الحقيقي الدقيق.

والإله الذي يدعو إليه متصوفة وحدة الوجود؛ لا يوصف بصفة ولا يخصص بنعت؛ لأنه المعبود في كل ما عبد؛ والمدعو من كل من دعا، والمحبوب في كل ما يحب. والعابد الصادق عندهم هو من آمن بكل معبود ومألوه؛ لأنه في حقيقته مجلى للحق يعبد فيه. فكل معبود من المعبودات مجلى من مجالي الحق، وكل صورة من الصور ناطقة

بألوهية الحق بزعمهم. والإله الذي يدعو إليه الاتحادية لا يسعه شيء؛ لأنه عين كل شيء وعين ذاته، ولا يقال في الشيء يسع ذاته أو لا يسعها. كما أنه لا يوجد كفر فإله كل معتقد هو الإله الحق الذي لا تصح المنازعة فيه. ولا يجب الإنكار على أحد في أن يعبد ما شاء سواء كان ذلك المعبود مظهراً من مظاهر الطبيعة أو نباتاً أو حيواناً أو إنساناً. فالأديان جميعها لها أصل واحد بحسب ما يقوله أهل الوحدة.

ويلتمس غلاة الصوفية من خلال إيمانهم بوحدة الأديان من منظار وحدة الوجود؛ عذرًا لجميع الكفار والمشركين بالله عز وجل : فهم معذورون في كفرهم وجحودهم ؛ لأنه تعالى يتجلى لهم في مجلى، ويحتجب عنهم في مجلى آخر، فيقعون في اللبس ويشركون من حيث حصرهم الله تعالى في مجلى واحد كالأصنام على سبيل المثال كما يقرره أهل الوحدة.

ولا تزال عقيدة وحدة الوجود تؤدي دورها الهدام في الدعوة لوحدة الأديان حتى عصرنا الحاضر؛ بل في سبيل وحدة الأديان لجأ بعضهم إلى حل التناقضات بين الأديان من خلال وحدة الوجود، ويوضح هذا المسار محمود أبو رية في التوحيد بين عقيدة النصارى والإسلام فيقول : ويروى عن السيد جمال الدين الأفغاني أنه كان يحاول أن يحل مسألة الأقانيم الثلاثة عند المسيحية أعني الأب والابن وروح القدس بنظرية وحدة الوجود، بمعنى أن الثلاثة هي بمثابة مظاهر لحقيقة واحدة كما كان سقراط يقول : إن الخير والحق والجمال، ثلاثة مظاهر للحقيقة، ومن هذا يظهر أن السيد كان يحاول أن تتسع الوحدة بين المسلمين والمسيحيين، الأمتين اللتين كان بينهما عطف وصلة

وتعاون عريق منذ فجر الإسلام[١].

وأذكر هنا أقوال طائفة من غلاة الصوفية في وحدة الأديان؛ بحسب ما وقع لي؛ وبحسب أهمية القائل:

١- محيي الدين بن عربي[٢]:

يعتبر ابن عربي الأب الروحي للصوفية عموماً، وللغلاة منهم على وجه مخصوص؛ وقد سبق بيان سبب ذلك فيما مضى. وتقرير ابن عربي لوحدة الأديان أكثر من أن يحصى؛ وأذكر هنا بعض أقواله في هذا الباب، في ضوء النقاط التالية:

أولاً - مفهوم الدين عند ابن عربي:

يقسِّم ابن عربي الدين إلى قسمين: دين عند الله ودين عند الخلق أو بحسب عبارة ابن عربي «من عرَّفه الحق تعالى، ومن عرّف من عرفه»[٣]، فالدين الذي عند الله: «هو الذي اصطفاه الله وأعطاه الرتبة العليا على دين الخلق»[٤]. وهو دين "وحدة الوجود" وفيه يتجلى الإله

---

(١) جمال الدين الأفغاني في ميزان الإسلام، مصطفى غزال: ٢٤٥-٢٤٦.

(٢) محمد بن علي بن محمد بن أحمد الطائي الحاتمي، المرسي نسبة إلى مرسية في الأندلس، يقال له: "ابن العربي" عند الصوفية، وعند غيرهم "ابن عربي" تمييزاً له عن الفقيه المالكي أبو بكر بن العربي (ت ٥٤٣هـ). ولد ابن عربي بمرسية سنة (٥٦٠هـ)، وانتقل إلى أشبيلية وسكن بها سنة (٥٧٨هـ). ثم غادر الأندلس ورحل وطاف البلاد، وتوفي بالشام سنة (٦٣٨هـ). يعتبر الزعيم الروحي لأهل الوحدة من عرب ومن عجم. وقد أفتى بكفره عدد من الأئمة، كما توقف فيه بعضهم، ودافع عنه آخرون. ومن وقف على قوله في الفصوص والفتوحات وفي بعض رسائله لا يتوقف في أن ما قاله هو الكفر بعينه. ينظر العقد الثمين، للفاسي: ٢/ ١٦٠، وطبقات الأولياء، لابن الملقن: ص٤٦٩.

(٣) الفصوص: ص٩٤.

(٤) الفصوص: ص٩٤.

في مختلف الصور من غير حصر ولا تقييد. فيدخل في هذا الدين من كان موحداً، ومن كان مشركاً سواء كان عابداً للأصنام والأوثان أو مجوسياً أو كتابياً ..، فالدين كله واحد، وجميع الصور مجال لحقيقة ذاتية واحدة هي الله.

وأما الدين الذي عند الخلق فهو الذي أتت به الشرائع لكل جماعة على حدة والمعبود فيه هو الذي صوره الناس بحسب شرائعهم ومعتقداتهم الوضعية، أو التي أصلها سماوي، فهي في حقيقتها من صنع البشر؛ ليسعدوا أنفسهم بها، وينظموا أمورهم، وقد أقرهم الله عليه، وطالبهم به لما في ذلك من المصلحة الظاهرة لهم(١).

ولا يضر - في نظر ابن عربي - أن يعيب صاحب دين على دين أو يذمه؛ لأن كل إنسان يحب ما يخصه دون ما يخص غيره، وهذا من الجهل، ولو وقف الذام لدين غيره على قول الجنيد أن: «لون الماء لون إنائه» لعلم أن نسبة إلهه إليه كنسبة إله غيره إلى ذلك الغير، وأن اختلاف ذلك الإله عن إلهه إنما يعود إلى اختلاف مؤمن عن مؤمن آخر فقط؛ ومحصلة ذلك كله هي إيمان الجميع ما دام الأصل هو من صنع المؤمن نفسه(٢).

وابن عربي لا يدين بالإله الذي صوره الناس في مختلف أنواع الصور في معتقداتهم، وخلعوا عليه ما شاءت عقولهم وقلوبهم أن يخلعوه من الصفات. إن ابن عربي يسعى لإقامة دين عالمي جديد على

---

(١) ينظر الفصوص: ص٩٤- ٩٥.

(٢) ينظر فصوص الحكم: ص٢٢٦، والفتوحات المكية: ٢/ ٣١١. وعبارة الجنيد في الرسالة القشيرية أيضاً: ٢/ ٦٠٧.

أنقاض الشريعة؛ يكون أكثر إرضاء للنزعة الإنسانية العامة من كل ما تصوره أهل الأديان.

يقول ابن عربي: «اشهدني الحق بمشهد الأحدية وقال لي ارتبطت الأحدية بالعبودية ارتباطاً، ثم قال لي: أنا الأصل وأنت الفرع ثم قال لي: الأصل أنت والفرع أنا ثم قال: أنت الواحد وأنا الأحد، فمن غاب عن الأحدية رآك، ومن بقي معها رأى نفسه .. ثم قال: لا توحد فتكون نصرانياً، ولا تؤمن فتكون مقلداً وإن أسلمت كنت منافقاً، وإن أشركت كنت مجوسياً .. ثم قال لي: الأغصان تتفرع من الأصل، والأصل واحد»[١].

هذا الدين الذي يدعو إليه ابن عربي، أساسه: «أن العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء»[٢]، و «أن الظاهرين بأمر الله لا يرون سوى الله في الأكوان وأن الأكوان عندهم مظاهر الحق»[٣].

ويضع ابن عربي قاعدة كلية للوحدة بين الأديان هي قوله:

عقد الخلائق في الإله عقائدًا ... وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه[٤]

يقول ابن عربي عند هذا البيت: «العارف الكامل يعرفه في كل صورة يتجلى بها، وفي كل صورة ينزل فيها، وغير العارف لا يعرفه إلا في صورة معتقده، وينكره إذا تجلى له في غيرها، كما لم يزل يربط نفسه على اعتقاده فيه وينكر اعتقاد غيره.. فما رأى أحد إلا الله، فهو

(١) مشاهد الأسرار القدسية، لابن عربي (مخطوط): ق (١٩) أ.
(٢) الفصوص: ص ١٩٢.
(٣) الفتوحات المكية: ٢/ ١٤.
(٤) الفتوحات المكية: ٣/ ١٣١.

المرئي عينه في الصور المختلفة، وهو عين كل صورة، وإن رجع اختلاف الصور لاختلاف المعتقدات، وكانت تلك الصور مثل المعتقدات لا عين المطلوب؛ فما رأى أحد إلا اعتقاده سواء عرفه في كل صورة؛ فإنه اعتقد فيه قبول التجلي، والظهور للمتجلي له في كل صورة، أو عرفه في صورة مقيدة ليس غيرها. فمثل هذا العلم لا يعلم إلا بإخبار إلهي، وقرينة حال، فأما الإخبار الإلهي فقول رسول الله ﷺ إنه الذي يتحول في الصور في الحديث الصحيح[(١)]، وقرينة الحال: كونه ما خلق الخلق إلا ليعرفوه، فلا بد أن يعرفوه إما كشفاً أو عقلاً أو تقليداً لصاحب كشف أو عقل.. والذي هو عليه في نفسه أنه عين كل صورة فهو كل صورة، فما وقع العجز من هذا العبد إلا في كونه قصره على صورة واحدة هي صورة معتقده»[(٢)].

ويؤكد ابن عربي كلامه السابق بقوله:

الذات تشهد في المجلى وليس لنا ... حكمٌ عليها بنعتٍ لم يزل فيه
إلا تحوُّلها إلا تبدُّلها ... في كل مجلى وهذا فيه ما فيه
فليس منْ صُوَرٍ أدنى ولا صِوَرٌ ... عليا تُشاهِدُ إلا حُكمَها فيه
فإن رأتْ حجراً وإن رأتْ شجراً ... وإن رأتْ حَيَواناً كُلُّها فيه
هو الوجودُ ولكن ما حَكَمْتَ به ... فإنه عينُ أعيانٍ بَدَتْ فيه[(٣)]

---

(١) الحديث بطوله في صحيح البخاري: كتاب التوحيد، باب (٢٤) حديث رقم (٧٤٣٧-٧٤٣٩) وفي مسلم: كتاب الإيمان (١٨) باب معرفة طريق الرؤية، رقم (١٨٢) ١/ ١٦٣، ورقم (١٨٣) ١/ ١٦٧ من حديث أبي هريرة وأبي سعيد الخدري رضي الله عنهما.

(٢) الفتوحات المكية: ٣/ ١٣١. وينظر الفتوحات المكية: ٢/ ٤٠٩.

(٣) ديوان ابن عربي: ص ٥٠٨.

والشاهد الذي يقصده ابن عربي هو قوله ﷺ: «ثم يرفعون رؤوسهم، وقد تحول في صورته التي رأوه فيها أول مرة» ومراد ابن عربي كما هو ظاهر كلامه أن الله يتجلى في صور المعبودات، فيتجلى في الأصنام والأوثان والكواكب والصليب، وغير ذلك من صور المعبودات، تعالى الله عما يقوله الجاحدون وتنزه، لا إله إلا هو الواحد الأحد العزيز الصمد.

والحديث الذي يستدل به ابن عربي حجة عليه لا له، فإن الحديث يدل على أن الخالق غير المخلوق، والعابد غير المعبود، فقد جاء في هذا الحديث: «يجمع اللهُ الناس يوم القيامة، فيقول: من كان يعبد شيئاً فليتبعه، فيتبع من كان يعبد الشمس الشمس، ويتبع من كان يعبد القمر القمر، وتبع من كان يعبد الطواغيت الطواغيت. وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها، فيأتيهم الله تبارك وتعالى في صورة غير صورته التي يعرفون..» الحديث. فالحديث يفيد الاختلاف والتباين بين الله تعالى وبين من عبد من دونه، ولا يفيد مطلقاً أن الله يتجلى في تلك المعبودات أو يحل في شيء منها كما يقول الاتحادية، والله أعلم.

ثانياً - مفهوم الإله عند ابن عربي:

الإله عند ابن عربي هو إله مطلق؛ لا يمكن أن يوصف بشيء؛ فهو سار في الوجود كسريان الهواء في الكون؛ ويتخلل كل شيء، ويحل في كل شيء، وتحل الأشياء فيه. فهو الكون كله، وهو عين الأشياء، فما ثم إلا هو، فلا خالق ولا مخلوق، ولا معبود ولا عابد، بل الكل هو، وهو الكل: «فإله المعتقدات تأخذه الحدود، وهو الإله الذي وسعه قلب عبده، فإن الإله المطلق لا يسعه شيء؛ لأنه عين الأشياء،

وعين نفسه، والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا لا يسعها»[(١)] «ولما كان الاستواء الإلهي على القلب من باب "وسعني"[(٢)] صارت الألوهية غيباً في الإنسان، فشهادُتُه إنسان، وغيبُه إله، ولسريان الألوهية الغيبية في هذا الشخص الإنساني، ادعى الألوهية بالاسم الإله، فقال فرعون: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى﴾ [القَصَص: ٣٨]»[(٣)]وهذا الإله عند ابن عربي- «يتعالى أن يدخل تحت التقييد أو تضبطه صورة دون غيرها، ومن هنا تعرف عموم السعادة لجميع خلق الله واتساع الرحمة التي وسعت كل شيء»[(٤)]. والإله المطلق الذي يدعو إليه ابن عربي لا يوصف بوصف، ولا يخصص بنعت؛ لأنه سار في كل شي، وكل الأشياء محدودة به: «تحققنا بالمفهوم وبالإخبار الصحيح أنه عين الأشياء، والأشياء محدودة وإن اختلفت حدودها، فهو محدود بحد كل محدود، فما يُحَدُّ شيء إلا وهو حدُ الحق، فهو الساري في مسمى المخلوقات والمبدعات.. فهو الشاهد من الشاهد، والمشهودُ من المشهود، فالعالم صورته، وهو روح العالم المدبر له، فهو الإنسان الكبير»[(٥)].

---

(١) الفصوص: ص ٢٢٦.

(٢) إشارة إلى الحديث القدسي الذي يقول فيه: «ما وسعني سمائي ولا أرضي؛ ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن» قال الحافظ العراقي: لم أر له أصلاً. وقال ابن تيمية: هو مذكور في الاسرائيليات وليس له إسناد معروف عن النبي ﷺ وقال السيوطي: لا أصل له. ينظر المقاصد الحسنة للسخاوي: ص٥٨٩، والدرر المنتثرة للسيوطي: ص١٥٧.

(٣) كتاب الجلالة: ص ٦١. ضمن رسائل ابن عربي.

(٤) الفتوحات المكية، ابن عربي: ٢/ ٨٥.

(٥) فصوص الحكم ص ١١١.

لذا فالإله المطلق - الذي يدعو إليه ابن عربي - يتجلى في صورة كل معبود، لكل معتقد مهما كان اعتقاده، وهو عين جميع الآلهة ؛ والعاقل من يرى معبوده في كل شيء.

يقول ابن عربي: «فهو تعالى أعطاه الاستعداد بقوله: ﴿أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ﴾ [طه: ٥٠]، ثم رفع الحجاب بينه وبين عبده؛ فرآه في صورة معتقده، فهو عين اعتقاده، فلا يشهد القلبُ ولا العين أبداً إلا صورة معتقده في الحق. فالحق الذي في المعتَقَد هو الذي وسع القلب صورته، وهو الذي يتجلى له فيعرفه. فلا ترى العين إلا الحق الاعتقادي، ولا خفاء بتنوع الاعتقادات ؛ فمن قيده أنكره في غير ما قيده به، وأقر به فيما قيده به إذا تجلى. ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره وأقر به في كل صورة يتحول فيها، ويعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلى له إلى ما لا يتناهى، فإن صور التجلي ما لها نهاية تقف عندها»(١).

وتصح العبادة بأي طريقة وعلى أي ملة ومن كل عابد لهذا الإله المطلق؛ لأن العين واحدة؛ فلا بد أن يكون الخالق عين كل صورة يعبدها المخلوق.

يقول ابن عربي : «لا بد أن يكون هو عين كل شيء ؛ أي عين كل ما يفتقر إليه وعين ما يعبد، كما أنه عين العابد من كل عابد بقوله أيضاً : كنت سمعه حين خاطبه بالتكليف والتعريف فما سمع كلامه إلا بسمعه، وكذلك جميع قواه التي لا يكون عابداً لله إلا بها، فلم يظهر في العابد والمعبود إلا هويته فحكمته وسببه وعلته لم تكن إلا هو، ومعلوله ومسببه لم يكن إلا هو فإياه عبد وعبد»(٢).

(١) الفصوص: ص ١٢١.
(٢) الفتوحات المكية: ٤/ ١٠٥.

ولكون الإله سار في كل شيء ؛ فلكل واحد الحق في البحث عن ما يناسبه من المعتقدات ؛ لأن كلها صواب. وعليه أن لا ينكر على غيره دينه الذي ارتضاه.

قال ابن عربي : «وأما الرجال الذين صوبوا اعتقاد كل معتقد بما وصله إليه وعلمه وقرره فإنه يوم الزيارة يرى ربه بعين كل اعتقاد، فالناصح نفسه ينبغي له أن يبحث في دنياه على جميع المقالات في ذلك ويعلم من أين أثبت كل واحد ذو مقالة مقالته، فإذا ثبت عنده من وجهها الخاص بها الذي به صحت عنده وقال بها في حق ذلك المعتقد ولم ينكرها ولا ردها، فإنه يجني ثمرتها يوم الزيارة، كانت تلك العقيدة ما كانت، وهذا هو العلم الإلهي الواسع، والأصل في صحة ما ذكرناه أن كل ناظر في الله تحت حكم اسم من أسماء الله فذلك الاسم هو المتجلي له وهو المعطي له ذلك الاعتقاد بتجليه له من حيث لا يشعر، والأسماء الإلهية كلها نسبتها إلى الحق صحيحة، فرؤيته في كل اعتقاد مع الاختلاف صحيحة ليس فيها من الخطأ شيء، هذا يعطيه الكشف الأتم فلم يخرج عن الله نظر ناظر ولا يصح أن يخرج، وإنما الناس حجبوا عن الحق بالحق لوضوح الحق»[١].

ويعلل ابن عربي سبب إنكار أهل الديانات على بعضهم البعض هو عدم معرفتهم الحقيقية بربهم المعبود وإلهيته السارية في كل شيء، وتجلياته في مختلف الصور؛ لذا يكون منهم التناحر وتكذيب كل ملة لأخرى.

(١) الفتوحات المكية: ٢/ ٨٤.

ويقول: «تجلي اختلاف الأحوال: هذا التجلي هو الذي يكون على غير صورة المعتقد فينكره من لا معرفة له بمراتب التجليات ولا بالمواطن فاحذر من الفضيحة إذا وقع التحول في صور الاعتقادات وترجع تقر بمعرفة ما كنت قائلاً بنكرانه وهذه الحقيقة هي التي تمد المنافقين في نفاقهم، والمرائين في ريائهم ومن جرى هذا المجرى»[1].

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي ... إذا لم يكن ديني إلى دينه داني
لقد صار قلبي قابلاً كل صورة ... فمرعىً لغزلان وديرٌ لرهبان
وبيتٌ لأوثان وكعبةُ طائفٍ ... وألواحُ توراةٍ ومصحفُ قرآن[2]

ويحذر ابن عربي من التقيد بعقيدة معينة دون غيرها؛ فيفوته خير كثير، بل يجب أن يكون كالمادة التي تتشكل بحسب الصور. يقول ابن عربي: «فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص، وتكفر بما سواه، فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه، فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها؛ فإن الله أوسع وأعظم منْ أن يحصره عقد دون عقد»[3].

أيضاً فإن الإله المطلق الذي يدعو إليه ابن عربي يظهر بجميع الصفات والنعوت؛ حسنة كانت أو مذمومة؛ حادثة كانت أو قديمة؛ لأنه ما ثم إلا الواحد.

---

(١) كتاب التجليات: ص ٤١٩. ضمن رسائل ابن عربي.

(٢) ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق: ص ٢٤٥.

(٣) الفصوص: ص١١٣. وينظر الفصوص: ص١٢٤-١٢٥. والهيولى لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وهو قابل للصور مطلقاً من غير تخصيص بصورة معينة. ينظر المعجم الفلسفي، لعبدالمنعم الحفني: ص٣١٢.

ويقول: «ألا ترى الحقَّ يظهر بصفات المحدثات، وأخبر بذلك عن نفسه وبصفات النقص، وبصفات الذم. ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها - وكلها حقٌّ له - كما هي صفات المحدثات حق للحق»(١).

ويقول: «فالعَليُّ لنفسه، هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق به جميع الأمور الوجودية، والنسب العدمية بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها، وسواء كانت محمودة عرفاً وعقلاً وشرعاً، أو مذمومة عرفاً وعقلاً وشرعاً، وليس ذلك إلا لمسمَّى الله تعالى خاصة»(٢).

والمؤمن الصادق عند ابن عربي من آمن بهذا الإله المطلق بتجلياته المتنوعة، وصرف له العبادة على أي صورة سرى فيها سواء كان سريانه في الجماد، أو النبات أو الحيوان أو الإنسان أو الكواكب أو الملائكة.

يقول ابن عربي: «العارف المكمَّل من رأى كل معبود مجلى للحق يُعبَدُ فيه ولذلك سموه كلهم إلهاً، مع اسمه الخاص بحجر، أو شجر، أو حيوان، أو إنسان، أو كوكب أو ملك»(٣).

ثالثاً - تأويل ابن عربي للقرآن في سبيل وحدة الأديان:

يحمل ابن عربي آيات القرآن الكريم على مراده ويؤولها بحسب هواه؛ في سبيل توحيده للأديان؛ فمن ذلك قول الله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البَقَرَة: ١١٥]، يقول ابن عربي: «ما خلقهم إلا ليعبدوه. وجعل لهم الاختيار فلما جعل لهم الاختيار، ربما أداهم ذلك

(١) الفصوص: ٨٠-٨١.
(٢) الفصوص: ٧٩.
(٣) الفصوص: ١٩٥. وينظر كتاب المسائل، ضمن رسائل ابن عربي: ص ٣٩٨، ٤٠١.

إلى البعد عما خلقوا له من العبادة، ولما علم الحق ذلك ظهر في صورة كل شيء، وأخبر عباده بذلك فقال: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البَقَرَة: ١١٥] فانطلقوا في اختيارهم إذ علموا أنهم حيث تولوا ما ثم إلا وجه الله؛ فوقفوا على علم ما خلقوا له، وقد كانوا قبل هذا يتخيلون أنهم يتبعون أهواءهم، والآن قد علموا أن أهواءهم فيها وجه الحق»(١).

ولا يوجد سبب مقنع لابن عربي في استقبال القبلة؛ لأن الله متجلي في كل شيء لا تحصره صورة دون أخرى، والعبد الكامل عند ابن عربي هو من عبدالله في جميع صوره المتعددة والتي لا يحصرها حاصر.

يقول ابن عربي: «ثم إن العبد "الكامل" مع علمه بهذا يلزم في الصورة الظاهرة والحال المقيدة التوجه بالصلاة إلى شطر المسجد الحرام ويعتقد أن الله في قبلته حال صلاته، وهو بعض مراتب وجه لحق من ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البَقَرَة: ١١٥]، فشطر المسجد الحرام منها، ففيه وجه الله ولكن لا تقل: هو هنا فقط، بل قف عند ما أدركت والزم الأدب في الاستقبال شطر المسجد الحرام والزم الأدب في عدم حصر الوجه في تلك الأبنية الخاصة، بل هي من جملة أينيات ما تولى متول إليها. فقد بان لك عن الله تعالى أنه في أينية كل وجهة، وما ثم إلا الاعتقادات. فالكل مصيب، وكل مصيب مأجور وكل مأجور سعيد وكل سعيد مرضي عنه»(٢).

والآية إنما نزلت بعد أن أمر الله المسلمين بالتوجه إلى الكعبة في

(١) الفتوحات المكية: ٢/٢٥٣-٢٥٤.

(٢) فصوص الحكم، ابن عربي: ص ١١٤.

صلاتهم بدلاً من بيت المقدس؛ فخشي أناس أن تضيع أعمالهم السابقة؛ فبين تعالى أن جميع الجهات له سبحانه- وإن كان لاشيء إلا وهو له ملك- فأينما تولوا فهناك وجهه تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البَقَرَة: ١١٥] وفي الآية خلاف مشهور ذكره الطبري، وأبو المظفر السمعاني وغيرهما من السلف[(١)]: هل المراد القبلة أم صفة الوجه الثابتة له سبحانه في نصوص أخرى في القرآن والسنة؟ ورجح الشيخ ابن عثيمين أن المراد صفة الوجه لله سبحانه، فقال رَحِمَهُ اللهُ: «اختلف فيه المفسرون من السلف، والخلف، فقال بعضهم: المراد به وجه الله الحقيقي؛ وقال بعضهم: المراد به الجهة: ﴿فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البَقَرَة: ١١٥] يعني: في المكان الذي اتجهتم إليه جهة الله عز وجل؛ وذلك؛ لأن الله محيط بكل شيء؛ ولكن الراجح أن المراد به الوجه الحقيقي؛ لأن ذلك هو الأصل؛ وليس هناك ما يمنعه؛ وقد أخبر النبي ﷺ أن الله تعالى قِبَل وجه المصلي[(٢)]؛ والمصلُّون حسب مكانهم يتجهون»[(٣)].

وفي قوله تعالى في سورة لقمان: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَطِيفٌ﴾ [لقمَان: ١٦]، يؤكد ابن عربي أن الله للطافته ولطفه يكون منبثاً في كل شيء من سماء وأرض وشجر وحيوان، وما إلى ذلك كله مما خلق. يقول ابن عربي: «إن الله لطيف فمن لطفه ولطافته أنه في الشيء المسمى كذا المحدود بكذا عين ذلك الشيء، حتى لا يقال فيه إلا ما يدل عليه اسمه بالتواطؤ

---

(١) ينظر تفسير الطبري: ٢/ ٥٣٠ - ٥٣٦، وتفسير أبي المظفر السمعاني: ١/ ١٢٩.

(٢) أخرجه البخاري: كتاب الصلاة (٣٣) باب حك البزاق باليد، رقم (٤٠٦)، ومسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة (١٣) باب النهي عن البصاق في المسجد، رقم (١٢٢٣) ١/ ٣٨٨. من حديث عبدالله بن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا.

(٣) تفسير القرآن الكريم، سورة البقرة: ٢/ ١٣.

والاصطلاح فيقال: هذا سماء وأرض وصخرة، وشجر وحيوان، وملك، ورزق وطعام، والعين واحدة من كل شيء وفيه»[١].

وهذا تحريف من ابن عربي في أسماء الله تعالى وصفاته ؛ فإن معنى اللطيف هو الذي يدرك الضمائر والسرائر، الذي أحاط علمه بالسرائر والخفايا، وأدرك الخبايا والبواطن والأمور الدقيقة، اللطيف بعباده المؤمنين، الموصل إليهم مصالحهم بلطفه وإحسانه من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون[٢].

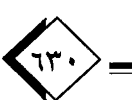
وعند قول الله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، يقول ابن عربي: «فما عبد فيما عبد إلا الله»[٣] فـ «ما ثم موجود إلا هو فهو السامع والسمع»[٤].

ويقول أيضاً: «كما أنه لم يعبد سواه؛ فإنه ما عبد من عبد إلا بتخيل الألوهية فيه ولولاها ما عبد، يقول تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]»[٥].

والقضاء المراد في الآية هنا هو القضاء الديني والأمر الشرعي، وليس القضاء الكوني الذي قصده ابن عربي ؛ وإلا لو كان كونياً ما كانت هناك حاجة في إنزال الكتب وإرسال الرسل، وما وجد مشرك

---

(١) فصوص الحكم: ص ١٨٨.
(٢) ينظر تفسير ابن سعدي تفسير الآية (١٠٣) من سورة الأنعام، والآية (١٦) من سورة لقمان.
(٣) الفتوحات المكية: ٢/ ٣٩٩.
(٤) الفتوحات المكية: ٢/ ٥٣٣.
(٥) الفتوحات المكية: ٢/ ٣٢٢. وينظر الفتوحات: ٤/ ١٠٤.



مطلقاً(١).

ويفسر ابن عربي قول الله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗاۖ﴾ [التّوبَة: ٣١] بقوله: «لا تعبدوا إلا إلهاً واحداً: وهو كل اسم إلهي وإن كان يدل على معنى يخالف الآخر، فهو أيضاً يدل على عين واحدة تطلبها هذه النسب المختلفة»(٢).

وهذه الآية كسابقتها ؛ فالأمر هنا أمر شرعي. كما أن سياق الآية وما قبلها من الآيات في سورة التوبة ؛ أتى ذاماً ما عليه اليهود والنصارى من الشرك بالله وتكذيب الرسل. كما أن فيها الأمر بقتالهم حتى يسلموا أو يؤدوا الجزية المفروضة عليهم. فلو كانوا على صواب فيما أشركوا ؛ ما ذمهم الله تعالى في هذا الموطن، وفي مواطن أخرى من القرآن؛ وما أمر بقتالهم وفرض الجزية عليهم.

ويرى ابن عربي أن الكثرة المشاهدة وهم ؛ وأن ذلك يرجع إلى تعدد مدلولات الأسماء الإلهية، وما ثم إلا هو تعالى ؛ فهويته جميع الصور. ويجعل ابن عربي من نظرته الواحدية للكون دعوة للوحدة بين الأديان.

ويقول ابن عربي : «الحق إذا جمع نفسه مع أحديته فلأسمائه من حيث ما تدل عليه من الحقائق المختلفة، وما مدلولها سواه، فإنها ومدلولاتها عينه وأسماؤه؛ فلا بد أن تكون الكناية في عالم الألفاظ والكلمات بلفظ الجمع مثل: (نحن، وإنا) مثل قوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَٰهُ

---

(١) ينظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٨/ ١٩٧-٢٠٤.

(٢) الفتوحات المكية: ٢/ ٤٠٣.

بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القَمَر: ٤٩]، ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحِجر: ٩]، وقد تفرد إذا أراد هويته لا أسماءه، مثل قوله: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾ [طه: ١٤]، فوحد، وأين نحن من أنا، ولا معنى لمن قال إن ذلك كناية عن العظمة لا بل هي عن الكثرة، وما ثم كثرة إلا ما تدل عليه منه أسماؤه الحسنى، أو تكون عينه أعيان الموجودات، وتختلف الصور لاختلاف حقائق الممكنات المركبات إذ قال عن هويته إنها جميع الصور»[1].

إلى أن قال: «وإذا لم يكن عين القوى والموجودات إلا هو صح الإفراد في: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ﴾ [طه: ١٤] والهو والأنت وضمير المفرد بالخطاب بالكاف في: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفَاتِحَة: ٥] وأمثال ذلك، فأفرد نفسه في جمعيتنا، فقال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ [الحَديد: ٤] وجمع نفسه في أحديتنا في قوله: ﴿أَقْرَبُ إِلَيْهِ﴾ [قٓ: ١٦]، فأفرد الضمير العائد على الإنسان، فلم يكن الجمع إلا بنا، ولا الواحد العين إلا به»[2].

وقول ابن عربي في غاية التهافت، إذ أن من أساليب اللغة العربية أن الشخص يعبر عن نفسه بضمير "نحن" للتعظيم، ويذكر نفسه بضمير المتكلم الدال على المفرد، كقوله: "أنا" وبضمير الغيبة نحو "هو" وهذه الأساليب الثلاثة جاءت في القرآن، والله يخاطب العرب بلسانهم؛ لكن إطلاق لفظ الجمع يكون من باب التعظيم، كما يقول الملك: نحن وقررنا، وآمرنا بكذا ونحو ذلك، وليس هو إلا شخص واحد، وإنّما عبّر بها للتعظيم، ولا أحد أعظم من الله سبحانه وتعالى.

(١) الفتوحات المكية: ٣/ ٥١٣

(٢) الفتوحات الملكية: ٣/ ٥١٤.

فإذا قال الله في كتابه: إنا ونحن، فإنّها للتعظيم وليست للتعدّد. فيكون إطلاق لفظ المفرد لإثبات كونه واحداً لا شريك له وإطلاق لفظ الجمع لإثبات عظمته سبحانه. وأما زعم النصارى أن مثل قوله سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩]، وما أشبهها تقتضي التثليث فهو زعم باطل، تدل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وإجماع أهل العلم والإيمان على بطلانه مثل قوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ۝١٦٣﴾ [البقرة: ١٦٣]، وقوله سبحانه: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ١-٤]، والآيات في هذا المعنى كثيرة جداً(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فالله سبحانه وتعالى يذكر نفسه تارة بصيغة المفرد مظهراً أو مضمراً، وتارة بصيغة الجمع كقوله: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ۝١﴾ [الفتح: ١]، وأمثال ذلك. ولا يذكر نفسه بصيغة التثنية قط؛ لأن صيغة الجمع تقتضي التعظيم الذي يستحقه، وربما تدل على معاني أسمائه، وأما صيغة التثنية فتدل على العدد المحصور، وهو مقدس عن ذلك»(٢).

وعند قول الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْحَىُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [غافر: ٦٥]، يقول ابن عربي: «توحيد الحياة توحيد الكل، فإنه ما ثم إلا حي، فإنه ما ثم إلا حق، وهو المسبح نفسه.. وما ثم

---

(١) ينظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٥/ ١٢٨، وفتاوى اللجنة الدائمة: ٤/ ١٧٧-١٧٨.

(٢) العقيدة التدمرية: ص٧٥.

إلا العالم، وما من شيء من العالم إلا وهو مسبح بحمده»[١].

أيضاً؛ فإن ابن عربي يحمل قول الله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: ٤٤]، على وحدة الأديان من باب أن الله تعالى يظهر في صورة كل معبود لكل معتقد بحسب الصورة التي يتصورها هذا العابد والكيفية التي يعبد معبوده بها.

يقول ابن عربي: «أي بحمد ذلك الشيء، فالضمير الذي في قوله: ﴿بِحَمْدِهِ﴾ يعود على الشيء أي بالثناء الذي يكون عليه في المعتقد؛ إنه إنما يثني على الإله الذي في معتقده، وربط به نفسه. وما كان من عمله فهو راجع إليه، فما أثنى إلا على نفسه، فإنه من مدح الصنعة فإنما مدح الصانع بلا شك، فإن حسنها وعدم حسنها راجع إلى صانعها. وإله المعتقد مصنوع للناظر فيه، فهو صنعه: فثناؤه على ما اعتقد؛ ثناؤه على نفسه؛ ولهذا يَذمُّ مُعتَقَدَ غيره، ولو أنصف لم يكن له ذلك؛ إلا أن صاحب هذا المعبود الخاص جاهل بلا شك في ذلك لاعتراضه على غيره فيما اعتقده في الله؛ إذ لو عرف ما قال الجنيد: "لون الماء لون إنائه" لسلّم لكل ذي اعتقاد ما اعتقده، وعرف الله في كل صورة، وكل معتقد. فهو ظان ليس بعالم؛ ولذلك قال: "أنا عند ظن عبدي بي"[٢] لا أظهر له إلا في صورة معتقده: فإن شاء أطلق، وإن شاء قيد»[٣].

---

(١) الفتوحات المكية: ٢/ ٤١٢.

(٢) رواه البخاري: كتاب التوحيد (١٥) رقم (٧٤٠٥) ومسلم: كتاب التوبة (١) باب في الحض على التوبة، رقم (٢٦٧٥) ٤/ ٢١٠٢. من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) الفصوص: ص ٢٢٦. وينظر الفصوص: ص ١٢٢.

والمراد من الآية بيان أن جميع المخلوقات من الملائكة والإنس والجن وغيرهم من الأشياء التي لا تعقل كالحيوانات، والنباتات، وكذلك الجمادات كلها تسبح لله سبحانه وتعالى، بينما أنتم أيها المشركون المعرضون تشركون بالله معه سواه في ألوهيته وعبادته؛ وبدلتم الفطرة التي فطركم الله عليها من الإيمان به سبحانه، كما أن حمل ابن عربي للحديث - وهو قوله تعالى في الحديث القدسي : «**أنا عند ظن عبدي بي**» على وحدة الأديان حمل فاسد؛ فإن الحديث بشرى للمؤمنين بالله سبحانه فهو عند ظن عبده بالإجابة عند الدعاء، وظن القبول عند التوبة، وظن المغفرة عند الاستغفار، وظن المجازاة عند فعل العبادة، وهكذا. وفي الحديث إشارة إلى تغليب جانب الرجاء على الخوف عند قرب الوفاة، ويؤيد ذلك حديث: «**لا يموتن أحدكم إلا وهو يحسن الظن بربه**»(١). ولا علاقة لهذا الحديث بوحدة الأديان التي يدعو إليها ابن عربي(٢). كذلك فإن المشركين ظنوا بالله ظن السوء فأرداهم تعالى في نار جهنم، قال تعالى: ﴿وَذَٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِى ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَىٰكُمْ فَأَصْبَحْتُم مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [فُصّلَت: ٢٣]، وظنهم القبيح هو اعتقادهم أن الله تعالى لا يعلم كثيراً مما يعلمون، وكذلك تعديهم على محارم الله؛ فكان هذا الظن هو سبب هلاكهم.

رابعاً - موقف ابن عربي من عقيدة التثليث:

قال ابن عربي بالتثليث، على قول النصارى؛ وإن كان بفهم آخر إلا أن المضمون واحد؛ فيقر ابن عربي بأن التثليث أساس الوجود :

---

(١) سبق تخريجه: ص٤٠٤.

(٢) ينظر المفهم للقرطبي: ٧/ ١٤٢، وفتح الباري: ١٣/ ٣٩٧.

«فأصل الكون التثليث»[١]، ومع أن الله في اعتقادنا " فرد" فأول عدد فردي ليس هو الواحد بل (الثلاثة) عند ابن عربي.

يقول في الفصوص: «اعلم وفقك الله أن الأمر (يعني الخلق) مبني في نفسه على الفردية ولها التثليث، فهي من الثلاثة فصاعداً فالثلاثة أول الأفراد، وعن هذه الحضرة الإلهية وجد العالم، فقال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النّحل: ٤٠]، وهذه ذاتٌ ذاتُ إرادة وقول. فلولا هذه الذات وإرادتها وهي نسبة التوجه بالتخصيص لتكوين أمر ما، ثم لولا قوله عند هذا التوجه كن لذلك الشيء؛ ما كان ذلك الشيء ثم ظهرت الفردية الثلاثية أيضاً في ذلك الشيء وبها من جهته صح تكوينه واتصافه بالوجود وهي شيئيته وسماعه وامتثاله أمر مكونه بالإيجاد»[٢].

ويرى ابن عربي أن اليهودية والنصرانية والإسلام طرق متنوعة لغاية واحدة، وهي عبادة الله وحده في كل مظاهر الكون المتعددة، يقول ابن عربي: «فأصل العيسويين كما قررناه: تجريد التوحيد من الصور الظاهرة في الأمة العيسوية. والمثل التي لهم في الكنائس من أجل أنهم على شريعة محمد ﷺ؛ ولكن الروحانية الحالية التي هم عليها عيسوية في النصارى، وموسوية في اليهود، من مشكاة محمد ﷺ، من قوله ﷺ: "اعبد الله كأنك تراه"[٣] والله في قبلة المصلي، وإن العبد إذا صلى استقبل ربه، ومن كل ما ورد في الله من أمثال هذه النسب»[٤].

---

(١) الفصوص: ص ١١٧.
(٢) فصوص الحكم: ص ١١٥.
(٣) رواه مسلم: كتاب الإيمان، رقم ٨ من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.
(٤) الفتوحات المكية: ١/ ٢٨٩.

فالخلاف بين المسلمين والنصارى عند ابن عربي أن النصارى حصروا عبادة الله في التماثيل التي في الكنائس والصور، في حين أن المسلمين عبدوا الله في كل شيء بزعمه.

ويقول: «الواحد لا يُشْرِكُه اسمٌ سوى اسم الوتر، فإنه شاركه في المبدأ؛ ولهذا يجوز الوتر بركعة وبثلاثة، فَيُشرَك الفردُ أيضاً؛ فإن الفرد لا يظهر إلا من الثلاثة فصاعدا»(١).

وعلى هذا فأهل التثليث موحدون عند ابن عربي توحيداً مركباً؛ فتعمهم الرحمة المركبة؛ لأنهم لم يخرجوا عن التوحيد؛ إلا أن توحيدهم كان في مقام الفردانية، والفرد من نعوت الواحد.

يقول ابن عربي: «وأما أهل التثليث فيرجى لهم التخلص لما في التثليث من الفردية؛ لأن الفرد من نعوت الواحد؛ فهم موحدون توحيد تركيب، فيرجى أن تعمهم الرحمة المركبة»(٢).

ولا يلزم الإيمان بالتثليث عند ابن عربي الكثرة والتعدد في الوجود لأن الكل واحد؛ وإنما هو رمز على تجل إلهي خاص بالفردانية، و«أول الإفراد الثلاثة»(٣).

يقول ابن عربي: «وعن هذا الاسم [الفرد] ظهر ما ظهر من أعيان الممكنات، فما وجد ممكن من واحد وإنما وجد من جمع، وأقل

(١) كتاب الألف وهو كتاب الأحدية (ضمن رسائل ابن عربي: ص ٤٩. وينظر تعليقات عفيفي على الفصوص: ص ٣٢٢-٣٢٣.

(٢) الفتوحات المكية: ٣/ ١٧٠. وينظر الفتوحات المكية: ٤/ ١٣٩.

(٣) كتاب الألف وهو كتاب الأحدية (ضمن رسائل ابن عربي): ص ٥٠. وينظر الفتوحات المكية: ٣/ ١٢٥.

الجمع ثلاثة وهو الفرد، فافتقر كل ممكن إلى الاسم الفرد .. ولما كان الغاية في المجموع الثلاثة التي هي أول الأفراد وهو أقل الجمع وحصل بها المقصود والغنى عن إضافة رابع إليها، كان غاية قوة المشرك الثلاثة، فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ [المَائدة: ٧٣] ولم يزد على ذلك»(١).

والتثليث عند ابن عربي، وكذا تعدد الآلهة : أمر مقبول لأن ما في الوجود إلا الواحد؛ وما ظهر العدد والكثرة إلا عن طريق الواحد وهي مراتب لا توجد إلا في العقل فقط وليس لها وجود حقيقي.

يقول ابن عربي : «الواحد لم يثن بغيره أصلاً، وإنما ظهر العددُ والكثرةُ بتصرفه في مراتب معقولة غير موجودة، فكل ما في الوجود واحد»(٢).

ويقول : «المعبود بكل لسان وفي كل حالٍ وزمانٍ إنما هو الواحد، والعابد من كل عابد إنما هو الواحد، فما ثم إلا الواحد، والاثنان إنما هو واحد وكذلك الثلاثة»(٣).

فمن مبدأ وحدة الوجود عند ابن عربي: لا نحسب أن الله تعالى كان واحداً ثم تثلث فطرأت عليه الكثرة؛ لأن هذا ينافي كون الواحد الأول بسيطاً في ذاته فالتثليث عند ابن عربي لا يعني كثرة المبدأ الأول والذي هو واحد بالذات : «وإنما ظهر العدد والكثرة بتصرفه في مراتب معقولة غير موجودة، فكل ما في الوجود واحد ولو لم يكن واحداً لم

(١) الفتوحات المكية: ٣/ ١٢٥.
(٢) كتاب الألف وهو كتاب الأحدية (ضمن رسائل ابن عربي): ص ٤٦.
(٣) رسائل ابن عربي، كتاب الألف وهو كتاب الأحدية: ٤٧-٤٨.

يصح أن تثبت الوحدانية عنده لله سبحانه فإنه ما أثبت لموجده إلا ما هو عليه كما قيل:

وفي كل شيء له آية   تدل على أنه واحد

وهذه الآية التي في كل شيء، والتي تدل على وحدانية الله هي وحدانية الشيء لا أمر آخر وما في الوجود شيء من جمال وغيره وعال وسافل إلا عارفٌ بوحدانية خالقه فهو واحد ولا بد ولا تتخيل أن المشرك لا يقول بالواحد بل يقول به لكن من مكان بعيد، ولهذا شقي بالبُعد، والمؤمن يقول به من مكان قريب ولهذا سعد بالقرب .. فإذن المعبود بكل لسان وفي كل حالٍ وزمانٍ إنما هو الواحد، والعابد من كل عابد إنما هو الواحد فما ثم إلا الواحد، والإثنان إنما هو واحد وكذلك الثلاثة والأربعة والعشرة والمائة والألف إلى ما لا يتناهى ما تجد سوى الواحد ليس أمراً زائداً ... فإن الأعداد تكون عن الواحد لا يكون الواحد عنها فلهذا تظهر به ولا يعدم بعدمها. وهكذا أيضاً فيما تناله من المراتب إن لم يكن هو في المرتبة المعقولة لم تظهر معاً فتفطن لهذا الواحد والتوحيد، واحذر من الاتحاد في هذا الموضع فإن الاتحاد لا يصح فإن الذاتين لا تكون واحدة وإنما واحدان فهو الواحد في مرتبتين»[١]. يقول ابن عربي:

تثلث محبوبي وقد كان واحداً   كما صيروا الأقنام بالذات أقنما[٢]

ويقول وهو يثبت أن التثليث له أصل في الإسلام فيما يزعم:

---

(١) رسائل ابن عربي، كتاب الألف وهو كتاب الأحدية: ٤٦-٤٨.

(٢) ترجمان الأشواق، لابن عربي: ص ٢٥١.

«العدد لا يولد كثرة في العين، كما يقول النصارى في الأقانيم الثلاثة ثم يقول إله واحد. وفي شرعنا المنزل علينا، قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ﴾ [الإسراء: ١١٠] فـفـرَّق ﴿فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠]، فوحدَّ..» إلى أن قال: فـ«لا تنكروا هذا التثليث مع كوني أريد عيناً واحدة»[(١)].

ويتحجر ابن عربي رحمة الخالق لعباده، ويقصرها على من كان في إحدى هذين المقامين: إما في مقام الأحدية، وهو الذي عليه غلاة الصوفية: «فأما في حق المؤمنين فأمرهم أن يعبدوه من حيث أحدية العين»[(٢)]، وأما في مقام الفردانية وهو الذي عليه أصحاب التثليث من النصارى وغيرهم؛ ثم يؤكد ابن عربي أن الثلاثة الذين خلفوا في غزوة تبوك ما نجاهم إلا أنهم كانوا ثلاثة، فعند قول الله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلثَّلَٰثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُواْ﴾ [التوبة: ١١٨]، قال ابن عربي: «لولا وجود الفردية في الثلاثة لهلكوا فما نجاهم إلا ما في الثلاثة من الأحدية الواردة على الاثنين، وأما لو كانوا أربعة أو ثنين؛ ما نجوا ولا تاب الله عليهم، فإن الله وتر يحب الوتر، والثلاثة وتر فأبقى عليهم من المحبة ما تاب بها عليهم، وإذا رحم الله الشفع إنما يرحمه بآحاده فيخلو به واحداً واحداً على انفراده حتى لا ينال رحمته إلا الواحد، فما يرحم الله عباده شفعاً، وإنما يرحمهم إما في الفردية، أو في الأحدية غير ذلك لا يكون»[(٣)].

---

(١) ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، لابن عربي: ص ٢٥٢-٢٥٣. وينظر فصوص الحكم: ص ٢١٤-٢١٧، والفتوحات المكية: ١/ ٢٧٧-٢٨٠، ٣/ ١٢٥.
(٢) الفتوحات المكية: ٢/ ٤٠٢.
(٣) الفتوحات المكية: ٤/ ١٦٠.

ويعلل ابن عربي سبب قصر الرحمة على أهل التثليث دون غيرهم بأنه : «لما في الثلاثة من الأحدية التي بها كانت فرداً، وهي أول الأفراد ؛ فلها الأولوية، فهي أقرب إلى الأحدية، فأسرعت الرحمة إليهم»(١).

ويبين ابن عربي أن القول بألوهية المسيح عليه السلام، وأن ادعاء فرعون الألوهية ليس بشرك، وإنما أخطأ النصارى في التسمية حيث قالوا إن المسيح من أسمائه وهو ليس من أسمائه، كما أن خطأ فرعون هو في إظهاره ما كان يجب حجبه؛ مع أنه في قرارة نفسه مؤمناً، كما أنهم أخطأوا جميعاً في حصر الألوهية في مسمى واحد.

يقول ابن عربي : «وأما من قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [المَائدة: ١٧] أو قال : ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى﴾ [القَصَص: ٣٨]، فليس في الظاهر بمشرك، وإنما دخل عليه الشرك بالاسم، ولذلك قال الله لنبيه عليه السلام : ﴿قُلْ سَمُّوهُمْ﴾ [الرّعد: ٣٣]، فإنهم إذا سموهم عرفوا بالاسم من هو المسمي، فقال هؤلاء : ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ﴾ [المَائدة: ١٧] وليس المسيح من أسمائه، إذ كان له هذا الاسم قبل أن يُدعى فيه أنه الله؛ فأشركوا من حيث الاسم، وأشرك فرعون من حيث خالف عقده قوله، فبهذا كانوا مشركين»(٢).

ويقول : «اعلم أن الله تعالى لما كان له مطلق الوجود، ولم يكن له تقييد مانع، بل له التقييدات كلها فهو مطلق التقييد، لا يحكم عليه تقييد دون تقييد، فافهم معنى نسبة الإطلاق إليه. ومن كان وجوده بهذه

---

(١) الفتوحات المكية: ٤/ ١٦٠.

(٢) الفتوحات المكية: ٤/ ١٦١.

النسبة، فله إطلاق النسب فليست نسبة به أولى من نسبه، فما كفر من كفر إلا بتخصيص النسب مثل قول اليهود والنصارى»[١].

وما ذهب إليه ابن عربي من تصويب عقيدة النصارى المحرفة القائمة على ثالوث مقدس كما يزعمون؛ أمر يناقض ما صرح الله به تعالى في كتابه من كفرهم؛ والحكم عليهم بالنار، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٣﴾﴾ [المَائدة: ٧٣]، وقال تبارك وتعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [التوبَة: ٢٩]، وقال جل وعلا: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْأٓخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عِمرَان: ٨٥]. كما ورد كفرهم على لسان نبينا ﷺ، ففي الحديث عنه ﷺ أنه قال: «والذي نفس محمد بيده! لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني، ثم يموت، ولم يؤمن بالذي أرسلت به، إلا كان من أصحاب النار»[٢].

خامساً - الشرك والمشركون في ميزان ابن عربي:

الشرك عند ابن عربي هو التوحيد الذي عليه المسلمون من إفراد الله تعالى بالعبادة وحده دون سواه، والبراءة مما يعبد من دون الله: «فيا أيها الموحد أين تذهب؟ وأنت توحد. توحيدك يشهد بأنك أشركت؛ إذ لا يثبت توحيد إلا من موحد وموحد»[٣]. وأما حقيقة

(١) الفتوحات المكية: ٣/ ١٦٠.
(٢) سبق تخريجه: ص١٨٩.
(٣) الفتوحات المكية: ٤/ ٣٠٨.

التوحيد عنده فهي عدم حصر العبادة على معبود واحد؛ لأن كل المعبودات مظاهر تجلي لإله واحد ؛ فهذه المعبودات التي تعبد من دون الله تستحق من التعظيم والخضوع ما يستحقه الله تعالى ؛ لأن العين واحدة «فإنه لا يشرك معه إلا عينه»[١]. والشرك بالمعنى الذي يعرفه به المسلمون لا وجود له حقيقة وينتفي وقوعه لأن عين الوجود واحدة؛ وهو راجع إلى الجهل بحقيقة الشرك ومن لا معرفة له بحقيقة الوجود ولا باختلاف الصور والمظاهر على العين الواحدة[٢].

يقول ابن عربي : «المشركون هم الذين وقعوا على الشركة في الأسماء الإلهية لأنها اشتركت في الدلالة على الذات، وتميزت بأعيانها بما تدل عليه من رحمة ومغفرة وانتقام وحياة وعلم وغير ذلك، وإذا كان للشرك مثل هذا الوجه فقد قرب عليك مأخذ كل صفة يمكن أن تغفر، فلا تجزع من أجل الشريك الذي شقي صاحبه فإن ذلك ليس بمشرك حقيقة، وأنت هو المشرك على الحقيقة لأنه من شأن الشركة اتحاد العين المشترك فيه فيكون لكل واحد الحكم فيه على السواء وإلا فليس بشريك مطلق، وهذا الشريك الذي أثبته الشقي لم يتوارد مع الله على أمر يقع فيه الاشتراك فليس بمشترك على الحقيقة، بخلاف السعيد فإنه أشرك الاسم الرحمن بالاسم الله وبالأسماء كلها في الدلالة على الذات، فهو أقوى في الشرك من هذا، فإن الأول شريك دعوى كاذبة، وهذا أثبت شريكاً بدعوى صادقة، فغفر لهذا المشرك بصدقة فيه، ولم يغفر لذلك المشرك لكذبة في دعواه، فهذا أولى باسم المشرك من

(١) فصوص الحكم: ص ١٩٠.
(٢) ينظر فصوص الحكم: ١٩٠-١٩١.

الآخر»(١).

ويبين ابن عربي أن المشركين في إشراكهم كانوا من المؤمنين؛ كالمسلمين تماماً، لا فرق؛ وأن أصنام المشركين هي بمثابة وزراء ونواب الملك يستخلفهم، وينوبون عنه.

يقول ابن عربي في قول الله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [البَقَرَة: ١٦٣]، «إن الله تعالى خاطب في هذه الآية المسلمين. والذين عبدوا غير الله قربة إلى الله؛ فما عبدوا إلا الله، فلما قالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ﴾ [الزُّمَر: ٣]، فأكدوا وذكروا العلة، فقال الله لنا: ﴿إِنَّ إِلَٰهَكُمْ ۝٤﴾ [الصَّافات: ٤] والإله الذي يطلب المشرك القربة إليه بعبادة هذا الذي أشرك به: ﴿لَوَاحِدٌ﴾ [الصَّافات: ٤]، كأنكم ما اختلفتم في أحديته، فقال: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ﴾ فجمعنا وإياهم ﴿إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾.. ثم أخبرنا الله أنه قضى أن لا نبعد إلا إياه بما نسبوه من الألوهة لهم؛ أي جعلوهم كالنواب لله والوزراء كأن الله استخلفهم• ومن عادة الخليفة أن يكون في رتبة من استخلفه عند المستخلف عليه؛ فلهذا نسبوا الألوهة لهم ابتداء من غير نظر»(٢).

ثم يصل ابن عربي إلى نتيجة مفادها: أن الله سبحانه وتعالى واحد بالعين في كل شرع متكثر الصور في الكون، وهذا الاختلاف الظاهري بين الأديان في التوحيد إنما مرده إلى اختلاف عقول البشر، وكل منهم على صواب فيما أداه اجتهاده؛ لأن العين واحدة. وبالتالي فلا يحق لأحد أن يخطىء أحداً في عبادته وتوحيده فالكل على حق. والشرك

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي: ٢/ ١٣٤-١٣٥.
(٢) الفتوحات المكية: ٤/ ١٠٩-١١٠. وينظر الفتوحات المكية: ٤/ ١٣٩.

الذي يحذر منه ابن عربي هو القول بالغيرية، وإثبات وجود مع وجود الله تعالى.

يقول ابن عربي: «إن الله إله واحد في كل شرع عينًا، وكثير صورة وكونًا، فإن الأدلة العقلية تكثره باختلافها فيه، وكلها حق، ومدلولها صدق. والتجلي في الصور يكثره أيضاً لاختلافها والعين واحدة. فإذا كان الأمر هكذا، فما تصنع؟ أو كيف يصح لي أن أخطىء قائلاً؛ ولهذا لا يصح خطأ من أحد فيه، وإنما الخطأ في إثبات الغير وهو القول بالشريك»[1].

ويؤكد ابن عربي أن المشركين موحدون لكنهم سلكوا طريقاً بعيدة حتى يصلوا إلى حقيقة التوحيد، وهذه الطريق البعيدة - كما بينها ابن عربي في موضع آخر - هي حصرهم التوحيد على صورة واحدة وهي آلهتهم وعدم شمول عبادتهم لصور التجلي الإلهي الأخرى: «مع كونهم جعلوا لله جزءاً من عباده، فلو أضافوا الكل إليه لم يكن ذلك في الكفر»[2]؛ فكانت طريقهم بعيدة؛ وترتب على ذلك شقوا بالبعد في الآخرة، وهو نسبي إضافي لا حقيقة له في مذهب ابن عربي الوجودي.

يقول ابن عربي: «لا تتخيل أن المشرك لا يقول بالواحد؛ بل يقول به ولكن من مكان بعيد؛ ولهذا شقي بالبعد، والمؤمن يقول به من مكان قريب ولهذا سعد بالقرب، وإلا فهذا المشرك قد أثبت وحدانية ذات المعبود وأثبت وحدانية الشريك، ثم أعطى لوحدانية الشريك وحدانية حسية، وأعطى لوحدانية الحق وحدانية سره، كما

(١) الفتوحات المكية: ٤/ ١١٠.
(٢) الفتوحات المكية: ٣/ ١٦٠.

توجه الوجه للكعبة، وتوجه القلب إلى الحق»[(١)].

ويؤكد ابن عربي أن وصف المشركين بأنهم صم بكم عمي؛ لا ينقص قدرهم أبداً عن مقام أهل التوحيد؛ بل هذا الوصف هو مدح لهم في حقيقة الأمر؛ لأنهم أغلقوا آذانهم، وأخرسوا ألسنتهم، وأغمضوا أعينهم عن كل وجود سوى وجود الله؛ فلم يروا في الكون فاعلاً غير الله.

يقول ابن عربي: «ومنهم: الصم البكم العمي الذين لا يعقلون، فهم صم عن سماع ما لا يحل سماعه، وعن سماع كل كلام سيدهم، بكم أي: خرس فلا يتكلمون بما لا يُرضي سيدهم، كما كان أولئك بكم عن الكلام بذكر الله، فاختلف المصرف وصح الوصف، عمي فلا تقع عينهم على غير الله فاعلاً في الأشياء، وكل واحد من الأولياء على قدر مقامه في ذلك من المعرفة بالله، فإنهم تختلف مآخذهم في المحمود من ذلك»[(٢)].

ثم إن المشركين حقيقة ما عبدوا إلا الله تعالى في تعينه في مرتبة الأحدية والتي لها صفة السريان في كل شيء كما يقول ابن عربي؛ فمن ثم لا يوجد شرك بتاتاً، ويستدل ابن عربي لقوله هذا بالآية الخاتمة لسورة الكهف: ﴿فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا ﴿١١٠﴾﴾ [الكهف: ١١٠]، حيث تفيد الآية في نظره نفي وقوع الشرك مطلقاً.

يقول ابن عربي: «ثم إن الأحدية قد أطلقت على كل موجود من

---

(١) كتاب الألف وهو كتاب الأحدية (ضمن مجموعة رسائل ابن عربي): ص٤٧. وينظر الفتوحات المكية: ٤/ ١٦١.

(٢) الفتوحات المكية، ابن عربي: ٢/ ١٣٣.

إنسان وغيره لئلا يطمع فيها الإنسان فقال تعالى: ﴿فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًا ﴿١١٠﴾﴾ [الكهف: ١١٠] وقد أشرك المشركون معه الملائكة والنجوم والأناسي والشياطين والحيوانات والشجر والجمادات فصارت الأحدية سارية في كل موجود، فزال طمع الإنسان من الاختصاص وإنما عمت جميع المخلوقات الأحدية للسريان الإلهي الذي لا يشعر به خلق إلا من شاء الله، وهو قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وقضاؤه لا سبيل أن يكون في وسع مخلوق أن يرده فهو ماض نافذ فما عبد عابد غيره سبحانه، فإذن الشريك هو الأحد وليس المعبود هو الشخص المنصوب وإنما هو السر المطلوب وهو سر الأحدية وهو مطلوب لا يلحق وإنما يعبد الرب والله تعالى الجامع، ولهذا أشار لأهل الأفهام بقوله: ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًا ﴿١١٠﴾﴾ [الكهف: ١١٠] فإن الأحد لا يقبل الشركة وليست له العبادة وإنما هي للرب. فتنبه»[(١)].

وحرف (لا) الوارد في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًا ﴿١١٠﴾﴾ [الكهف: ١١٠] هو للنهي وليس للنفي كما زعم ابن عربي؛ فنهى الله سبحانه وتعالى أن يشرك به في عبادته، كما أن الآية تفيد الطلب في سياق الأمر الشرعي بعدم الإشراك، وليست في سياق الأمر الكوني الذي لا مرد من وقوعه. كما أن القضاء في الآية الأخرى هو القضاء الشرعي وليس الكوني كما سبقت الإشارة إليه.

وما ذهب إليه ابن عربي من إيمان المشركين، يناقض القرآن والسنة والعقل، فأما القرآن فقد قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ

(١) رسائل ابن عربي، كتاب الألف وهو كتاب الأحدية: ٤٥-٤٦.

عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴿٧٢﴾ [المائدة: ٧٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النِّساء: ٤٨]. وأما في السنة ؛ فقد قال ﷺ : «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله»[١]، وفي حديث آخر: «حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به»[٢]، وأما عقلاً فلو كان الناس كلهم موحدين ما كان هناك حاجة للرسالات؛ وما حدثت الحروب بين الأمم بسبب اختلاف العقائد بين الشعوب.

سادساً - موقف ابن عربي ممن كفر بالرسل:

أ- إيمان قوم نوح عند ابن عربي:

يبين ابن عربي أن قوم نوح لم يتبعوا دعوة نوح ظاهراً لأنها تدعو إلى الفرقان وتجعل الوجود متعدداً ؛ ولكنهم في الحقيقة آمنوا بها باطناً لأنها تدعو إلى القرآن الذي يدعو بزعم ابن عربي إلى وحدة الوجود؛ وإلى أن كل ما يعبد من دون الله مجال للحق تعالى عن ذلك- لذلك كان قوم نوح عليه السلام على صواب إذ لم يؤمنوا بما دعاهم إليه نبيهم ظاهراً؛ ولكنهم آمنوا بالفعل إذ جعلوا أصابعهم حاجزاً لعدم سماع التفرقة في الوجود بين العابد والمعبود.

يقول ابن عربي : «علم العلماء بالله ما أشار إليه نوح عليه السلام في حق قومه من الثناء عليهم بلسان الذم، وعلم أنهم إنما لم يجيبوا دعوته لما

---

(١) رواه البخاري: كتاب الإيمان: باب (١٧) رقم(٢٥). ومسلم: كتاب الإيمان (٨) باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، رقم (٢٢) ١/٥٣، من حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما وعن أبيه.

(٢) سبق تخريجه: ص ٥٩٨.

فيها من الفرقان. والأمر قرآن لا فرقان، ومن أقيم في القرآن لا يصغي إلى الفرقان وإن كان فيه»[١]. فـ«دعاهم ليغفر لهم لا ليكشف لهم، وفهموا ذلك منه ﷺ لذلك ﴿جَعَلُوٓاْ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِمۡ وَٱسۡتَغۡشَوۡاْ ثِيَابَهُمۡ﴾ [نُوح: ٧] وهذه كلها صورة الستر التي دعاهم إليها فأجابوا دعوته بالفعل لا بلبيك»[٢].

ثم بين ابن عربي أن دعوة نوح إلى الله تعالى نوع من المكر؛ ليختبر قومه في إيمانهم؛ لكنهم كانوا على قدر هذا الامتحان؛ فقابلوه بمكر آخر، وهو عدم حصر الآلهة في صورة واحدة بل الإيمان بالله في صوره ومجاليه المتعددة؛ لأن المدعو مهما كان اعتقاده، ومهما كان معبوده، لا يعبد في الحقيقة إلا الله تعالى الذي يظهر في صورة كل معبود.

قال ابن عربي: «﴿وَمَكَرُواْ مَكۡرٗا كُبَّارٗا ٢٢﴾ [نُوح: ٢٢]؛ لأن الدعوة إلى الله تعالى مكر بالمدعو. ﴿أَدۡعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ﴾ [يُوسُف: ١٠٨] فهذا عين المكر، فأجابوه مكراً كما دعاهم، فقالوا في مكرهم: ﴿وَقَالُواْ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمۡ وَلَا تَذَرُنَّ وَدّٗا وَلَا سُوَاعٗا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسۡرٗا ٢٣﴾ [نُوح: ٢٣]، فإنهم إذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء فإن للحق في كل معبود وجهاً يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله .. فما عبد غير الله في كل معبود»[٣].

ويبين ابن عربي أن الضلال الذي كان عليه قوم نوح هو الحيرة في

(١) فصوص الحكم: ص ٧٠.
(٢) فصوص الحكم: ص ٧١.
(٣) فصوص الحكم: ص ٧١-٧٢.

الربوبية؛ وهي عين التوحيد؛ والموحد لله حقاً هو من وصل هذا المقام: «أعرف الخلق بالله أشدهم تحيراً فيه»[١]. وكما قال الجنيد: «إذا تناهت عقول العقلاء في التوحيد تناهت إلى الحيرة»[٢] ومن لم يتحير فلن يشم روائح التوحيد، على حد قول الشبلي: «ما شمَّ روائح التوحيد من تصور عنده التوحيد»[٣]. فلما وصل قوم نوح إلى هذه الدرجة عرفوا أن الكل هو الله وبالله ومن الله ولله.

قال ابن عربي في تفسير قوله تعالى: ﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٔـٰتِهِمْ﴾ «فهي التي خطت بهم فغرقوا في بحار العلم بالله، وهو الحيرة ﴿فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا﴾ في عين الماء في المحمدين. .﴿فَلَمْ يَجِدُوا۟ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ أَنصَارًا ﴿٢٥﴾﴾ [نوح: ٢٥]، فكان الله عين أنصارهم فهلكوا فيه إلى الأبد.. وإن كان الكل لله وبالله بل هو الله»[٤].

وما سبق كله من كلام ابن عربي قول بلا دليل، وحكم من غير بينة، ومتى كان الكفر إيماناً، والشرك تقى، والتردد والحيرة هدى ونجاة، لا يقول هذا عاقل أبداً. والحيرة تقع لمن حرم التوفيق من رب العباد فيقع في الضلال إلا لمن تداركه الله برحمته، بل إن الحيرة هي نقص وذم في حق من وقعت منه كما قال تعالى: ﴿قُلْ أَنَدْعُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰٓ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ كَٱلَّذِى ٱسْتَهْوَتْهُ ٱلشَّيَـٰطِينُ فِى ٱلْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُۥٓ أَصْحَـٰبٌ يَدْعُونَهُۥٓ إِلَى ٱلْهُدَى ٱئْتِنَا ۗ قُلْ إِنَّ هُدَى

---

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف، الكلاباذي: ١٥٥.
(٢) الرسالة القشيرية: ٢/ ٥٨٣.
(٣) الرسالة القشيرية: ٢/ ٥٨٧.
(٤) فصوص الحكم: ص ٧٣.

ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٧١﴾﴾ [الأنعام: ٧١].

كما أن دعوى ابن عربي أن الدعوة إلى الله نوع من الاحتيال والمكر والخداع، فيه تنقُّص في حق الله تعالى، وعبث الله منزه عنه، فالله تعالى لم يخلق البشر عبثاً من باب المكر والخداع ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: ١١٥]؛ بل خلقهم لغاية عظيمة هي عبادته والإيمان به، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦].

كما أن في كلامه تنقُّصاً واحتقاراً لدور الأنبياء والرسل في إبلاغ الناس رسالة التوحيد، ودعوتهم لعبادة الله الواحد الأحد، ولو كان الأمر كله مكراً وخداعاً وتمويهاً -كما يزعم ابن عربي- لما كان هناك حاجة للرسل أصلاً، وما وصل الأمر لتعرض الرسل للقتل والتعذيب والتكذيب في سبيل أمر كله خداع ومكر.

ب- موقف ابن عربي من فرعون:

ويشهد ابن عربي لفرعون بالإيمان، وأن فرعون قبض على أفضل عمل وهو الإيمان حيث حصلت له الشهادة غرقاً[(١)].

ويحكم ابن عربي بصحة إيمان فرعون، فيقول عند قول الله تعالى: ﴿قُرَّتُ عَيْنٍ لِّي وَلَكَ﴾ [القَصَص: ٩] «فبه قرت عينها بالكمال الذي حصل لها، وكان قرة عين لفرعون بالإيمان الذي أعطاه الله عند الغرق، فقبضه طاهراً مطهراً، ليس فيه شيء من الخبث»[(٢)].

---

(١) ينظر الفتوحات المكية: ٢/ ٢٧٣.

(٢) الفصوص: ص ٢٠١.

ويقول عن فرعون: «فنجاه الله من عذاب الآخرة في نفسه، ونجى بدنه، فقد عمته النجاة حِساً ومعنى»(١).

يقول ابن عربي: «لما علم فرعون صدق موسى عليه السلام، وأضمر الإيمان في نفسه الذي أظهره عند غرقه»(٢)، فـ«بعثه الله على ما مات عليه من الإيمان به علماً وقولاً»(٣)، «ونجى فرعونَ ببدنه دون قومه عند ظهور إيمانه؛ آية. فمن رحمة الله بعباده أن قال: ﴿فَٱلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ﴾ [يُونس: ٩٢] يعني: دون قومك: ﴿لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ ءَايَةً﴾ [يُونس: ٩٢] أي: علامة لمن آمن بالله أن ينجيه الله ببدنه.. وخص فرعون بأن تكون نجاته آية لمن رجع إلى الله بالنجاة»(٤).

والعبرة ببقاء جسد فرعون بعد غرقه ليكون عبرة لمن بقي من قومه، ولبني إسرائيل وغيرهم ممن سمع بادعاء فرعون الربوبية والألوهية؛ فهذا الجسد الهالك الذي لا حول له ولا قوة هو لمن كان يقول أنا ربكم الأعلى؛ فهو لا يملك لنفسه الآن ولا يوم الساعة ضراً ولا نفعاً(٥).

ولا يكتفي ابن عربي بالجزم بإيمان فرعون بل يصحح ألوهيته فيقول: «ولما كان فرعون في منصب التحكم صاحب الوقت وأنه الخليفة بالسيف وإن جار في العرف الناموسي لذلك قال: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ

(١) الفصوص: ص ٢١٢.
(٢) الفتوحات المكية: ٣/ ٣١٢.
(٣) الفتوحات المكية: ٣/ ٥١٥-٥١٦.
(٤) الفتوحات المكية: ٣/ ١٦١. وينظر الفتوحات المكية: ٢/ ٤٠٤، ٤٠٥.
(٥) ينظر تفسير الطبري: ١٥/ ١٩٤-١٩٨.

ﵟٱلۡأَعۡلَىٰ ٢٤ﵞ [النَّازعَات: ٢٤]، أي: وإن كان الكل أرباباً، بنسبة ما فأنا الأعلى منهم، بما أعطيته في الظاهر من التحكم فيكم، ولما علمت السحرة صدقه في مقاله لم ينكروه وأقروا له بذلك، فقالوا له: إنما تقضي هذه الحياة الدنيا فاقض ما أنت قاض، فالدولة لك، فصح قوله: ﵟأَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ ٢٤ﵞ [النَّازعَات: ٢٤]»[1].

وقال ابن عربي: «ﵟمَا عَلِمۡتُ لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرِيﵞ [القَصَص: ٣٨]، فما أحسن هذا التحري لتعلم أن فرعون كان عنده علم بالله. فأخبر بما هو عليه الأمر وصدق في إخباره بذلك»[2].

وقال أيضاً: «لما علم فرعون أن الحق سمع خلقه وبصره ولسانه وجميع قواه لذلك قال بلسان الحق: ﵟأَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ ٢٤ﵞ»[3].

ولا شك في أن فرعون الذي يزكيه ابن عربي ويصحح دعواه في الألوهية؛ قد علا واستكبر وكذب موسى عليه السلام، وزعم أن لا إله غيره: ﵟمَا عَلِمۡتُ لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرِيﵞ مع علمه بأن الإله الذي لا رب سواه هو الله سبحانه وتعالى: ﵟوَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسۡتَيۡقَنَتۡهَآ أَنفُسُهُمۡ ظُلۡمٗا وَعُلُوّٗاۚﵞ [النَّمل: ١٤]، فاستحق بكفره وضلاله سوء العقاب: ﵟ...وَحَاقَ بِـَٔالِ فِرۡعَوۡنَ سُوٓءُ ٱلۡعَذَابِ ٤٥ﵞ [غَافر: ٤٥].

ج- السامري وعجل بني إسرائيل عند ابن عربي:

عجل بني إسرائيل عند ابن عربي هو بعض تعيُّنات الذات الإلهية -

---

(١) الفصوص: ٢١٠-٢١١.

(٢) الفتوحات المكية: ٣/ ١٧٥. وينظر الفتوحات المكية: ٣/ ٣٧-٣٨.

(٣) الفتوحات المكية: ٣/ ٥١٥.

تعالى الله عن ذلك - ولهذا صح لموسى عليه السلام أن يقول للسامري: ﴿وَٱنظُرۡ إِلَىٰٓ إِلَٰهِكَ﴾ [طه: ٩٧] لما علم أنه بعض المجالي الإلهية[١].

ويخطِّيء ابن عربي نبي الله هارون في إنكاره على السامري اتخاذه العجل إلهاً من دون الله، ويبين ابن عربي أن السامري كان على صواب في صنعه للعجل وفي دعوته بني إسرائيل لعبادة العجل من دون الله تعالى، وأنه ما كان ينبغي لهارون عليه السلام أن ينكر هذا الفعل، وأن موسى أقر السامري وأنكر على أخيه هارون؛ لأن العجل في حقيقته مجلى من مجالي الله في الصور المختلفة؛ فمن عبد هذا العجل فقد عبد الله بزعم ابن عربي، تعالى الله عن افتراء ابن عربي علوًا كبيرًا.

يقول ابن عربي: «ثم قال هارون لموسى عليه السلام: إني خشيت أن تقول فرقت بين بني إسرائيل فتجعلني سبباً في تفريقهم فإن عبادة العجل فرقت بينهم فكان منهم من عبده اتباعاً للسامري، وتقليداً له ومنهم من توقف عن عبادته حتى يرجع إليهم موسى فيسألونه عن ذلك. فخشي هارون أن ينسب ذلك الفرقان بينهم إليه فكان موسى أعلم بالأمر من هارون لأنه علم ما عبده أصحاب العجل لعلمه أن الله قضى أن لا يعبد إلا إياه، وما حكم الله بشيء إلا وقع، فكان عتب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره وعدم اتساعه، فإن العارف من يرى الحق في كل شيء بل يراه عين كل شيء»[٢].

ثم يبين ابن عربي أن موسى رجع بالسؤال إلى السامري معاتباً: ﴿قَالَ فَمَا خَطۡبُكَ يَٰسَٰمِرِيُّ ۝٩٥﴾ [طه: ٩٥] «يعني فيما صنعت من عدولك

(١) ينظر الفتوحات المكية: ٣/ ١٧٥.
(٢) فصوص الحكم: ١٩١-١٩٢.

إلى صورة العجل على الاختصاص»(١). فعتاب موسى هنا للسامري أن الأخير حصر عبادة الله في العجل فقط مع أن كل شيء هو الله؛ ولذا كانت مبادرة موسى عليه السلام لحرق العجل حتى لا تنحصر عبادة الله في صورة واحدة دون سائر الصور كما يرى ابن عربي. ويستمر ابن عربي في مغالطاته قائلاً: «وقال له: ﴿وَٱنظُرْ إِلَىٰٓ إِلَٰهِكَ﴾ [طه: ٩٧] فسماه إلهاً بطريق التنبيه للتعليم أنه بعض المجالي الإلهية»(٢).

كما أن السامري عند ابن عربي صادق في قوله: ﴿هَٰذَآ إِلَٰهُكُمْ وَإِلَٰهُ مُوسَىٰ﴾ [طه: ٨٨] وذلك لأنه تعالى في «تجليه للأنبياء مختلف الصور إحدى الحكم بأنه الإله في أي صورة تجلى»(٣).

ويبين ابن عربي أن الحكمة في عدم اتباع بني إسرائيل لهارون عليه السلام هي لترسيخ عقيدة وحدة الوجود لدى بني إسرائيل؛ فلما آمن بنو إسرائيل بتجلي الله تعالى في الصور كلها مهما اختلفت وتنوعت؛ سلط الله حينئذ موسى على العجل فأتلفه وحرقه.

يقول ابن عربي: «فكان عدم قوة إرداع هارون بالفعل أن ينفذ في أصحاب العجل بالتسليط على العجل كما سُلِّط موسى عليه؛ حكمةً من الله تعالى ظاهرة في الوجود ليعبد في كل صورة، وإن ذهبت تلك الصورة بعد ذلك فما ذهبت إلا بعد ما تلبست عند عابدها بالألوهية»(٤).

(١) فصوص الحكم: ١٩٢.
(٢) فصوص الحكم: ١٩٢.
(٣) الفتوحات المكية: ٣/ ١٧٥.
(٤) فصوص الحكم: ص ١٩٤.

وتتمة الآية تكذب ابن عربي فيما يقول، حيث قال الله تعالى على لسان موسى عليه السلام: ﴿وَانظُرْ إِلَىٰ إِلَٰهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَّنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا ۝٩٧﴾ [طه: ٩٧] مما يدل على ما في كلام موسى عليه السلام من غضب ومقت لما فعله السامري! ثم بين سبحانه وتعالى أنه إله واحد لا شريك له في ملكه وعبادته، فقال جل وعلا: ﴿إِنَّمَا إِلَٰهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا ۝٩٨﴾ [طه: ٩٨].

د- كفار قريش مؤمنون كاملو الإيمان عند ابن عربي:

يبرر ابن عربي معارضة كفار قريش للرسول ﷺ، وإعراضهم عن دعوته ﷺ وتمسكهم بآلهتهم الباطلة قائلين: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ﴾ [الزُّمَر: ٣]، أنهم لم ينكروا توحيد الله تعالى؛ بل وقفوا مع كثرة الصور ونسبوا الألوهية لها، وفعلهم هذا في الحقيقة صواب بزعمه؛ لأنهم إنما عبدوا الله في تجلياته في صور هذه الأصنام، ويؤكد زعمه هذا بأن دعوة الرسول ﷺ لكفار قريش إنما كانت إلى إله يعرف ولا يشهد؛ لأنه في كل شيء.

يقول ابن عربي: «والألوهية مرتبة تخيل العابد له أنها مرتبة معبودة وهي على الحقيقة مجلى الحق لبصر هذا العابد المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلى المختص، ولهذا قال بعض من عرف مقالة جهالة: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ﴾ [الزُّمَر: ٣]، مع تسميتهم إياهم آلهة حتى قالوا: ﴿أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَاحِدًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ ۝٥﴾ [صٓ: ٥]. فما أنكروه بل تعجبوا من ذلك فإنهم وقفوا مع كثرة الصور ونسبة الألوهية لها. فجاء الرسول ودعاهم إلى إله واحد يعرف ولا يشهد، بشهادتهم أنهم أثبتوه عندهم واعتقدوه في قولهم: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ

﴿إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزُّمَر: ٣]، لعلمهم بأن تلك الصور حجارة. ولذلك قامت الحجة عليهم بقوله: ﴿قُلْ سَمُّوهُمْ﴾ [الرّعد: ٣٣]، فما يسمونهم إلا بما يعلمون أن تلك الأسماء لهم حقيقة. وأما العارفون بالأمر على ما هو عليه فيظهرون بصورة الإنكار لما عبد من الصور لأن مرتبتهم في العلم تعطيهم أن يكونوا بحكم الوقت لحكم الرسول الذي آمنوا به عليهم الذي به سموا مؤمنين. فهم عباد الوقت مع علمهم بأنهم ما عبدوا من تلك الصور أعيانها، وإنما عبدوا الله فيها لحكم سلطان التجلي الذي عرفوه منهم، وجَهِلَهُ المنكر الذي لا علم له بما تجلى، ويستره العارف المكمل من نبي ورسول ووارث عنهم. فأمرهم بالانتزاح عن تلك الصور لما انتزح عنها رسول الوقت اتباعاً للرسول طمعاً في محبة الله إياهم بقوله: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: ٣١]، فدعا إلى إله يصمد إليه ويعلم من حيث الجملة، ولا يشهد، و﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعَام: ١٠٣] بل ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعَام: ١٠٣] للطفه وسريانه في أعيان الأشياء. فلا تدركه الأبصار كما أنها لا تدرك أرواحها المدبرة أشباحها وصورها الظاهرة. ﴿وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾﴾ [الأنعَام: ١٠٣] والخبرة ذوق، والذوق تجل، والتجلي في الصور فلا بد منها ولا بد منه، فلا بد أن يعبده من رآه بهواه إن فهمت، وعلى الله قصد السبيل»[1]

ويقول: «المشرك مقر بتوحيد الله في عظمته؛ لقوله: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزُّمَر: ٣] فهذا توحيد بلا شك»[2].

---

(١) فصوص الحكم: ص ١٩٥-١٩٦. وينظر الفتوحات المكية: ٢/ ٤١١، ٣/ ١٧٥، ٤/ ١١٠.

(٢) الفتوحات المكية: ١/ ٦٧١.

ولو كان الأمر كما يقول ابن عربي؛ ما كانت هناك حاجة من النبي ﷺ لقتال المشركين؛ وما وصل الأمر بالمسلمين إلى مفارقة ديارهم وأهاليهم وأموالهم؛ وما سالت الدماء بين المسلمين وبين المشركين بسبب اختلاف تجليات الله في الصور. ولو كان الأمر كما يقول ابن عربي لكان النبي ﷺ - حاشاه الله عن ذلك - خان ربه في تبليغه للرسالة؛ إذ أن الله تعالى يقول: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ۝١٠٧﴾ [الأنبيَاء: ١٠٧] بينما الرسول ﷺ قاتل الناس لأمر تافه؛ حيث إن الله يتجلى في الصور كلها ؛ فلكل أحد عبادته كما يشاء، وبالصورة التي يرتضيها هذا العابد لنفسه. وهذا قول فاسد لا يقوله عاقل.

سابعاً - عبادة الهوى عند ابن عربي :

ومن المجالي التي يعبد فيها الله تعالى عند ابن عربي : الهوى. بل هو أعظم مجلى عبد الله فيه، وأعلاه؛ فكل من اتبع هواه في عبادته أين كان معبوده فهو على صواب تام فيما عبد ما دام دليله هواه، بزعم ابن عربي.

يقول ابن عربي : «ما عبد شيء من العالم إلا بعد التلبس بالرفعة عند العابد والظهور بالدرجة في قلبه، وكذلك تسمى الحق لنا برفيع الدرجات، ولم يقل رفيع الدرجة فكثر الدرجات في عين واحدة فإنه قضى أن لا يعبد إلا إياه في درجات مختلفة أعطت كل درجة مجلى إلهياً عبد فيها ،وأعظم مجلى عبد فيه وأعلاه الهوى كما قال: ﴿أَفَرَءَيۡتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الجَاثيَة: ٢٣]، وهو أعظم معبود فإنه لا يعبد شيء إلا به ولا يعبد هو إلا بذاته وفيه أقول:

وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عبد الهوى»[1]

وفي قول الله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجَاثيَة: ٢٣]، يقرر ابن عربي أن عبادة البشر للهوى هو في حقيقته امتثال لطاعة الله؛ لأنهم في الحقيقة تحت سلطان الهوى الذي هو الحق تعالى عن ذلك، وهذه الأصنام والأوثان هي مجالٍ للهوى، والمشركون ما عبدوا على الحقيقة إلا الله. أما أن الله أضله على علم فمعناه عند ابن عربي: أنه حير العابد لهواه؛ لظهوره وتجليه في صور الهوى ومراتبه، فـ«الحق يتنوع تجليه في الصور»[2]، وذلك الإضلال مبني على علم من الله بأسرار تجلياته في تلك الصور.

يقول ابن عربي: «ألا ترى علم الله بالأشياء ما أكمله، كيف تم في حق من عبد هواه واتخذه إلهاً، فقال: ﴿وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ والضلالة: الحيرة؛ وذلك أنه (الحق) لما رأى هذا العابد ما عبد إلا هواه بانقياده لطاعته فيما يأمره به في عبادة من عبده من الأشخاص، حتى أن عبادته كانت عن هوى أيضاً؛ لأنه لو لم يقع له في ذلك الجناب المقدس هوى - وهو الإرادة بمحبة- ما عبد الله ولا آثره على غيره. وكذلك كل من عبد صورة ما من صور العالم واتخذها إلهاً ما اتخذها إلا بالهوى. فالعابد لا يزال تحت سلطان هواه. ثم رأى المعبودات تتنوع في العابدين، فكل عابدٍ أمر ما يكفِّر من يعبد سواه، والذي عنده أدنى تنبه يحار لاتحاد الهوى، فإنه عين واحدة في كل عابد. ﴿وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجَاثيَة: ٢٣] أي حيَّره ﴿عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الأعرَاف: ٥٢]

---

(١) الفصوص: ص ١٩٤.
(٢) الفصوص: ص ١٢٠.

بأن كل عابد من عبد إلا هواه ولا استعبده إلا هواه سواء صادف الأمر المشروع أو لم يصادف. والعارف المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه؛ ولذا سمَّوه كلهم إلهاً مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك»(١).

ولو اتبع العبد الهوى كما يقول ابن عربي لأورده هواه المهالك في الدنيا قبل الآخرة، يقول جل وعلا: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ ۝٧١﴾ [المؤمنون: ٧١].

٢- عبدالكريم الجيلي:

يعتبر الجيلي كابن عربي تماماً في الدعوة لوحدة الأديان، إذ يعبر الاثنان بصراحة تامة، ووضوح لا لبس فيه عن دعوتهم لوحدة الأديان بأسلوب واحد ومنطق مشترك. ودعوة الجيلي إلى وحدة الأديان تتضح من خلال المسائل التالية:

أولاً - حقيقة الإله عند الجيلي:

ينطلق الجيلي في دعوته لوحدة الأديان من مبدئه الوجودي في سريان الحق تعالى في جميع الموجودات بلا استثناء كسريان الروح في الجسد؛ فالحياة والحركة والوجود بوصفها كُلًّا؛ إنما هو نتيجة لهذا السريان. والجيلي هنا يقرر وحدة وجود روحية؛ حيث إن الكون بما فيه تسري فيه روح واحدة كلية هي أساس هذا الوجود، وما من شيء إلا وتسري فيه هذه الروح. إذاً فالإله الذي يعبده الجيلي في نهاية المطاف

(١) الفصوص: ص ١٩٥.

هو إله مطلق، يسري في كل شيء، ومتجلٍ بصورة كل معبود. يقول الجيلي: «اعلم أن الوجود كله بمجموعه شيء واحد، وذلك هو واحدية الحق؛ فالحق هو الوجود المطلق، ومن هنا يتجلى عليك سبحانه في كل شيء موجود. فالحق عين كل شيء، وهو واحد على تعدد الأشياء، وما أحسن قول القائل:

وما الوجه إلا واحد غير أنه ... إذا أنت عددت المرايا تعددا

ومتى لم تعرف الحق وتشهده في الوجود كله، بل في سائر الموجودات، بل في كل معنى وصورة، وحكم وروح وجسم إلى غير ذلك مما يعلم ويشهد؛ لم تعرف نفسك»(١).

يقول الجيلي:

وأطلق عنان الحق في كل ما ترى ... فتلك تجلِّيَّات من هو صانع
وما الحقُّ إلا اللهُ لا شيء غيرُهُ ... فشِمَّ شَذَاهُ فهو في الخلق ضايع
وشاهِدْهُ حقًّا منك فيك فإنه ... هُوِيَّتُك اللاتي بها أنت يانع
وفي أينما حقاً تولوا وجُوهَكُم ... فَثَمَّةَ وَجْهُ الله هل من يطالع(٢)

ويوضح الجيلي ما يظن أنه أبهمه في أبياته السابقة؛ بقوله: «وجود الحق تعالى سائر في جميع الموجودات، ولولا ذلك لما كان للعالم وجود بحال. فكل شيء من الموجودات إنما هو موجود بوجود الحق تعالى، وحياته بحياته تعالى فحركة الأشياء؛ إنما هي بحياة الحق تعالى، وهذا سر قوله عز وجل: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]؛

---

(١) حقيقة اليقين وزلفة التمكين (مخطوط)، عبدالكريم الجيلي: ق ١٠ ب.
(٢) قصيدة النادرات العينية: ص ٧٧-٧٨. البيت: ١٨١. وأبيات تالية.

لأن معية الحق للخلق بالذات»[1].

ويقول الجيلي:

فما ثم من شيء سوى الله في الورى ... وما ثم مسموعٌ وما ثم سامعُ
هو النور والظلماء والماء والهوا ... هو العنصر الناريُّ وهو البلاقع
هو الدَّار وهو الأَثْلُ والحيُّ والغَضَا ... هو الناس والسُّكَّان وهو المراتِع
هو اللفظ والمعنى وصورة كلِّ ما ... يُخَالُ من المعقول أو هو واقع
هو الحيوان الحيُّ وهو حياتُهُ ... هو الوحش والإنس وهو السَّواجع
هو المُوجِدُ الأشياءَ وهو وجُودُها ... وعين ذوات الكُلِّ وهو الجوامع
حقائق ذاتٍ في مراتبِ حَقِّهِ ... تُسَمَّى باسم الخلق والحقُّ واسع[2]

ويقول أيضاً:

فيا أحَدِيَّ الذَّاتِ في عينِ كثرةٍ ... ويا واحدَ الأشياء ذاتُك شائعُ
قطعتَ الورى من ذات نفسك قطعةً ... ولم تكُ موصولاً ولا فَصْلُ قاطع
ولكنها أحكامُ رتبِتك اقتضتْ ... أُلُوهيَّةً للضِّدِ فيها التَّجامُع
فأنت الورى حقاً وأنت إمامُنا ... وأنت لما يعلو وما هو واضِع
وما الخلقُ في التمثال إلا كثلجة ... وأنت بها الماءُ الذي هو نابِع
فما الثلج في تحقيقنا غيرَ مائِه ... وغيران في حُكْمٍ دعتَها الشرائع
ولكن بذوب الثلجِ يُرفع حُكمُه ... ويُوضع حُكْم الماء والأمر واقع
تجمعتِ الأضدادُ في واحد البَهَا ... وفيه تلاشت فهو عنهن ساطع[3]

---

(١) لوامع البرق الموهن (مخطوط)، عبدالكريم الجيلي: ق (٢٣) ب.
(٢) قصيدة النادرات العينية: ص ٧٠-٧٣. البيت١٤٠، وأبيات تليه.
(٣) قصيدة النادرات العينية: ص ٧٤-٧٥. الأبيات: ١٥٩-١٦٧.

فالجيلي يقرر أن ذات الحق تعالى مع الأشياء كلها ليست منفردة عنها بحيث تعد واحدة منها بل هي مع الأشياء حقيقة تلك الأشياء كلها، فهي شائعة في جميع الأشياء. كما أنها تقبل الأضداد بكل صورها؛ ومنها العقائد المتضادة كالتوحيد والشرك، والإسلام والكفر، يقول الجيلي: «هو الواسع الذي قبل الضدين، وتجلى بالوصفين، وكان عين الشيء وخلافه، وتقيد فهو مقيد، وانطلق فهو منطلق، وتقيد في الإطلاق، وانطلق في التقييد، فصدقت عليه جميع الاعتقادات، ووقعت عليه جميع العبارات»[1].

ومبدأ قبول الأضداد في دين الجيلي؛ يعود إلى أن الله سبحانه وتعالى عند الجيلي هو الوجود الحق، والخلق بمنزلة الصورة الثلجية لا وجود لهم مع الحق أبداً، وإنما وجود الحق هو الذي صير لهم وجوداً، كما أن الماء هو الذي صير للصورة الثلجية وجوداً[2].

ويؤكد الجيلي أن العبودية والربوبية صفتان متبادلتان بين الرب وبين العبد؛ لأن الرب هو عين العبد، يقول الجيلي: «الله سبحانه هو الظاهر فيما سماه عبداً، كما أنه الظاهر فيما سماه ربا»[3].

وهذا السريان الإلهي، أو التجلي هو في حقيقته رحمة من الحق لجميع الموجودات؛ لأن هذه المظاهر يصيبها الكمال الإلهي بسبب هذا التجلي أو السريان، ويظهر الحق تعالى في جميع الموجودات من

(١) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ١٤٤.

(٢) ينظر المعارف الغيبية شرح القصيدة العينية، للنابلسي (مخطوط): ق ١٩ ب، ٢٠ب.

(٣) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ١٢٧.

غير أن يلزم من ذلك تعدد إذ أن هذه المظاهر هي عين الحق، وما أسماؤها التي تسمى بها وصفاتها التي تتصف بها إلا عارية تعود إلى صاحبها وهو الحق تعالى لأنها من تجلياته.

يقول الجيلي: «فأول رحمة رحم الله بها الموجودات أنه أوجد العالم من نفسه: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجَاثِيَة: ١٣]؛ ولهذا سرى ظهوره في الموجودات جميعاً، فظهر كماله في كل جزء وفرد من أفراد العالم، ولم يتعدد بتعدد مظاهره، بل هو واحد في جميع تلك المظاهر، أحد على ما تقتضيه ذاته الكريمة في نفسها .. وسر هذا السريان: أن الله خلق العالم من نفسه وهو لا يتجزأ، فكل شيء من العالم هو بكماله، واسم الخليقة على ذلك الشيء بحكم العارية.. فأعار الحق حقائقه اسم الخليقة لتظهر بذلك أسرار الألوهية ومقتضياتها من التضاد، فكان الحق هيولى العالم قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الحجر: ٨٥]. فمثل العالم مثل الثلج والحق سبحانه وتعالى الماء الذي هو أصل هذا الثلج. فاسم تلك الثلجة على ذلك المنعقد معار واسم المائية عليه حقيقة»(١).

وهذا التجلي الإلهي في المخلوقات- في مفهوم الجيلي- يكون بحسب قابلية هذه المخلوقات لأسمائه وصفاته، إذ أن هذه المخلوقات في حقيقتها أسماؤه وصفاته؛ وما المخلوقات إلا مظاهر لهذه الأسماء والصفات.

---

(١) الإنسان الكامل للجيلي: ١/ ٢٨.

يقول الجيلي «ظهور الحق تعالى في المخلوقات على قدر قوابلهم بل ظهوره في أسمائه وصفاته على ما يقضتيه قوابلها، إذ ليس ظهوره في اسمه المنعم كظهوره في اسمه المنتقم وليس ظهوره في النعمة كظهوره في النقمة. فالظاهر واحد والظهور مختلف لاختلاف المظاهر»[1]. ثم قال الجيلي: «إن كل شيء في العالم إنما هو أثر أسمائه وصفاته»[2].

وفي ضوء اختلاف مقتضيات هذه الأسماء والصفات -بحسب قول الجيلي- تختلف صور العبادات؛ فالله تعالى يتجلى باسم المضل كما يتجلى باسم الهادي؛ فيحب تعالى أن يعبد من حيث اسمه المضل كما يحب أن يعبد من حيث اسمه الهادي، ولو أن اسماً من الأسماء الإلهية ظل معطلاً فلم يتحقق معناه في صورة من صور الوجود، ما كان تجلى الحق كاملاً. وهذا الذي بعث من أجله الرسول؛ فلا يوجد في الحقيقة كفر وشرك أبداً لأن جميع العباد عبدوه بحسب ما تجلى لهم في أسمائه؛ فالمؤمنون والصالحون عبدوه من حيث تجلى اسمه الهادي، والكفار والفجار عبدوه تعالى من حيث تجلي اسمه المضل، فهو عين كل معبود يُعْبَد، والجميع على صواب. وما اختلاف الملل وظهور الفرق إلا لمقتضى الأسماء والصفات الإلهية. كما أن تعدد الأديان والعقائد يرجع إلى تعدد الصفات الإلهية والأسماء التي تجلى فيها الحق. ولكل اسم وصفة، أثره الخاص في كل عبادة وملة بزعم الجيلي.

---

(١) الإرادة القديمة في حضرة العين وحيث لا أين لكتاب قاب قوسين وملتقى الناموسين: ق(١١) ب-(١٢)أ.

(٢) المصدر السابق: ق١٢أ.

يقول الجيلي: «فما في الوجود شيء إلا وهو يعبد الله تعالى بحاله ومقاله وفعاله بل بذاته وصفاته.. ولكن تختلف العبادات لاختلاف مقتضيات الأسماء والصفات لأن الله تعالى متجل باسمه المضل كما هو متجل باسمه الهادي، فكما يحب ظهور أثر اسمه المنعم، كذلك يحب ظهور أثر اسمه المنتقم. واختلف الناس في أحوالهم لاختلاف أرباب الأسماء والصفات قال الله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [البَقَرَة: ٢١٣] يعني عباد الله مجبولين على طاعته من حيث الفطرة الأصلية ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [البَقَرَة: ٢١٣]؛ ليعبده من اتبع الرسل من حيث اسمه الهادي، وليعبده من يخالف الرسل من حيث اسمه المضل، فاختلف الناس وافترقت الملل وظهرت النحل وذهبت كل طائفة إلى ما علمته أنه صواب، ولو كان ذلك العالم عند غيرها خطأ؛ ولكن حسَّنه الله عندها ليعبدوه من الجهة التي تقتضيها تلك الصفة المؤثرة في ذلك الأمر»[1]

ويؤكد الجيلي في موضع آخر ما سبق أن قاله آنفاً وهو أن الخلاف بين الناس في معتقداتهم إنما مرجعه إلى اختلاف تجليات الأسماء الإلهية، فبعد أن ذكر قريباً مما ذكره في الجملة السابقة، قال: «فجعل الحق تعالى ظهور عباده مناسباً لآثار أسمائه وصفاته؛ فكل منهم مظهر لمحتده الذي تجلى الله عليه به لما أوجده في علمه، فهو يعرف الله ويعبده من حيث ذلك الاسم والصفة؛ ولهذا الاعتبار ما في الوجود شيء إلا وهو يعبد الله تعالى»[2].

---

(١) الإنسان الكامل: ٢/ ٧٤-٧٥.

(٢) غنية أرباب السماع في كشف القناع عن وجوه الاستماع(مخطوط): ق ٣ ب.

ولا يتورع الجيلي عن التصريح بحلول الله في العبد، وفي كل مخلوق من مخلوقاته بحسب الاسم والصفة التي يتجلى الله بها؛ فيكون ذلك العبد أو المخلوق عموماً هو عين الله ذاته؛ يقول الجيلي: «وسر هذا كله أنه (تعالى) أنت. وأنهم إنما عبروا به عندك، فدلوك عليك، من حيث زعمت أن المدلول غيرك. فتشهد نفسك بنفسك، وأقررت له بالكمال الذي هو له، وإنما أقررت به لنفسك»(١).

ويقول الجيلي: «إن العبد إذا أراد الحق سبحانه وتعالى أن يتجلى عليه باسم أو صفة، فإنه يفني العبد فناءً يعدمه عن نفسه، ويسلبه عن وجوده، فإذا طمس النور العبدي، وفني الروح الخلقي أقام الحق سبحانه وتعالى في الهيكل العبدي»(٢).

وفي الحضرة السادسة والعشرين يقال للعبد- بزعم الجيلي- : «لا تنظر الكثرة، لا تنظر الوحدة، لا تكن معك، لا تكن معي، ما ثم غيري، ما ثم غيرك»(٣). ويصل الجيلي بعد ذلك إلى وجوب عبادة الله تعالى في جميع مظاهر العبادة على هذه البسيطة؛ لأن ما من ذرة في الوجود إلا وهي عين الله، وما من مظهر في هذا الكون إلا وهو الله بعينه، وما من جهة إلا والله فيها بزعم الجيلي ؛ فصحت العبادة من كل معبود؛ وبأي شريعة، وعلى أي ملة.

فكل ما تراه في محله حق فلا تكن له كالجاحد(٤)

---

(١) لوامع البرق الموهن (مخطوط): ق ٢٥ ب.

(٢) الإنسان الكامل: ١/ ٣٧.

(٣) لوامع البرق الموهن (مخطوط): ق ١٣أ.

(٤) لوامع البرق الموهن (مخطوط): ق ٩ ب.

يقول الجيلي: «إن الحق تعالى من حيث ذاته، يقتضي أن لا يظهر في شيء إلا ويُعبَدُ ذلك الشيء، وقد ظهر في ذرات الوجود»[١]، ويقول الجيلي: «شهدته سبحانه وتعالى في سائر المظاهر الأول منها والآخر، حتى تجلى في السماء والأرض، والطول والعرض، واليمين واليسار، والجنة والنار، والخلف والأمام، والمأموم، والإمام»[٢].

ويدعو الجيلي إلى وحدة الأديان عبر دعوته لتأليه نفسه إذ هو كما يزعم عين الله، وهو في هذه الأبيات يؤكد أن الله تعالى عين جميع المخلوقات سفلية أو علوية، إنساناً كان هذا المخلوق أم حيواناً أم نباتاً أم جماداً فما ثم إلا واحد؛ ومن توجه بالعبادة إلى أي كائن في هذا الوجود فما عبد في الحقيقة إلا الحق.

يقول الجيلي:

لي الملك في الدارين لم أر فيهما ... سواي فأرجو فضلَه أو فأخشاه
وقد حُزْتُ أنواع الكمال وإنني ... جمال جلالِ الكل ما أنا إلا هو
فمهما ترى من معدن ونباته ... وحيوانه مع إنسه وسجاياهُ
ومهما ترى من أبحر وقفاره ... ومن شجر أو شاهق طال أعلاهُ
ومهما ترى من صورة معنوية ... ومن مشهد للعين طاب مُحَيَّاه
ومهما ترى من فكرة وتخيل ... وعقل ونفس أو فقلب وأحشاه
ومهما ترى من هيئة ملكية ... ومن منظرٍ إبليسُ قد كان معناه
ومهما ترى من شهوة بشرية ... لطبع وإيثار لحقٍ تعاطاه
ومهما ترى من عرشه ومحيطه ... وكرسيه، أو رَفرَفٍ عزَّ مجْلاه

---

(١) الإنسان الكامل: ٢/ ٧٩.

(٢) لوامع البرق الموهن (مخطوط): ق ٩ أ.

ومهما ترى من أنجم زهرية ... ومن جنة عدن لهم طاب مثواه
فإني ذاك الكل والكل مشهدي ... أنا المُتَجَلِّ في حقيقته لا هو
وإني رب للأنام وسيد ... جميع الورى اسم وذاتي مُسمَّاه(١)

وفي قلب لموازين دعوة التوحيد التي دعا إليها الجم الغفير من الأنبياء والرسل يبين الجيلي أن الله لما أنزل آدم أنزل معه صحفاً فانقسمت ذريته إلى قسمين: قسم قرأوا هذه الصحف واتبعوا ما فيها، ومنهم من اشتغل بلذاته عن تعلم قراءة تلك الصحف، واتبع هواه؛ آل به إلى الإنكار وعدم الإيمان بما في الصحف مما أنزله الله على آدم عليه السلام، وهؤلاء هم الكفار ولما مات آدم افترقت ذريته إلى عشر ملل هم الكفار والطبائعية والفلاسفة والثانوية والمجوس والدهرية والبراهمة واليهود والنصارى والمسلمون، وكل هذه الطوائف عابدون لله تعالى كما ينبغي أن يعبد؛ لأنه خلقهم لنفسه لا لهم له كما يستحق. ثم إنه سبحانه أظهر في هذه الملل حقائق أسمائه وصفاته؛ فتجلى في جميعها بذاته فعبدته جميع الطوائف(٢).

وفي شرح الجيلي لحديث: «المؤمن مرآة أخيه المؤمن»(٣) يؤكد أن كل دين هو مرآة لدين آخر غيره وذلك من جانبين: من جانب الظاهر فيكشف كل دين ما في الآخر من مساوىء فيتجنبها، ويأخذ ما

---

(١) الإنسان الكامل: ١/ ١٩-٢٠.

(٢) ينظر الإنسان الكامل: ٢/ ٧٥-٧٧.

(٣) رواه أبو داود: كتاب الأدب (٥٧) باب في النصيحة، رقم (٤٩١٨) ٥/ ٢١٧. والترمذي: كتاب البر (١٨) باب ما جاء في شفقة المسلم على المسلم، رقم (١٩٢٩) ٣/ ٤٨٧، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. والحديث صححه الألباني في صحيح سنن أبي دواد: ٣/ ٩٢٩.

فيه من محاسن فينميها، وعلى هذا المعنى تكون وحدة الأديان التي يدعو إليها الجيلي ذات طابع انتقائي تلفيقي. أما من حيث الباطن فإن الدعوة لوحدة الأديان تأخذ طابعاً شمولياً، لا يخرج دين عن دين في هذه الوحدة بل كل الأديان سواء وكلها محاسن ؛ لأنها في حقيقتها تجليات لصفتي الجمال والجلال وكلها ذات واحدة.

يقول الجيلي : «اليهود والنصارى مؤمنون بنبيهم، والكفار والمجوس يؤمنون بأقوال آبائهم فكلهم بهذا الاعتبار مؤمنون إيماناً ما، فهم مرائي للمؤمن، يعني : ينظر المؤمنون الموحدون صور المحاسن والمساوىء فيهم فيتركون المساوىء، ويعملون المحاسن. كما أنهم أيضاً ينظرون ذلك فينا. فكل من الطائفتين أعني المؤمنين المحمدين، ومن سواهم مرآه للثاني، وهم كهم في الاجتناب عن المساوىء والاعتماد على المحاسن وهذا من حيث الظاهر. وكل من الطائفتين في الباطن أيضاً مرآة للثاني، في قبوله لفيض تجليات الحق. فالمؤمنون المحمدون قابلون لفيض تجليات الجمال، والمؤمنون الباقون قابلون لفيض تجليات الجلال، وفي الجلال جمال، وفي الجمال جلال : فكل منهما مرآة للثاني، فالكل سواء في الحق ومرجع الكل إلى الحق وبالحق وللحق»[1].

وما دام مرجع الكل إلى الواحد، والواحد إلى الكل ؛ فإن كل عبادة من كل ملة مأمور بها، ويثاب القائم بها بزعم الجيلي، لأنه تعالى الهوية السارية في الوجود كله، فلا فرق بين دين وآخر، وعبادة

---

(١) سر النور المتمكن، عبدالكريم الجيلي (مخطوط): ق (٢) أ. وينظر الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية، له أيضاً: ص ٨٤.

وأخرى. وأن مآل جميع الخلق إلى الخلاص والنجاة فيما يعتقد الجيلي.

يقول الجيلي : «فما في الوجود شيء إلا وقد عبده ابن آدم من الحيوانات كالحرباء فإنها تعبد الشمس، وكالجعل يعبد النتانة وغيرهما من أنواع الحيوانات، فما في الوجود حيوان إلا وهو يعبد الله تعالى، إما على التقييد بمظهر ومحدث، وإما على الإطلاق، فمن عبده على الإطلاق فهو موحد، ومن عبده على التقييد فهو مشرك، وكلهم عباد الله على الحقيقة لأجل وجود الحق فيها، فإن الحق تعالى من حيث ذاته يقتضي أن لا يظهر في شيء إلا ويعبد ذلك الشيء، وقد ظهر في ذرات الوجود، فمن الناس من عبد الطبائع وهي أصل العالم، ومنهم من عبد الكواكب، ومنهم من عبد المعدن، ومنهم من عبد النار، ولم يبق شيء في الوجود إلا وقد عبد شيئاً من العالم»[١].

ويبدأ الجيلي في تفصيل ما سبق إجماله من حيث أن الأديان واحدة، والاختلاف بينها هو كاختلاف الأسماء على المسمى الواحد. والجيلي شأنه شأن صوفية وحدة الوجود، لا يقول بحقيقة دينية واحدة بل يرى الحق في الأديان كلها، وليست حكراً على دين بعينه؛ فلا يحق لأحد في أن يكفر أحداً أو ينتقص معبوده. ولجأ الجيلي إلى تأويل مفرط ومغالط لإثبات وحدة الأديان وتساويها في الحق مع الإلحاد. والدفاع عن حق جميع الناس في الإيمان بأي دين وعدم الإيمان بأي دين وتساوي الكافر والمسلم والملحد في البحث عن الحق. ونعرض هنا لموقف الجيلي من الأديان من خلال عقيدته الوجودية.

---

(١) الإنسان الكامل: ٢/ ٧٩.

ثانياً - موقف الجيلي من الوثنيين والكفار:

يبين الجيلي أن الكفار عبدوا الله من حيث ما تقتضيه ذواتهم التي هو عينها؛ فهو تعالى حقيقة الوجود بأسره، والكفار من جملة هذا الوجود، فالوثنيون يعبدون الموجود الذي يتخلل كل جزء من أجزاء العالم، لذا فإن من عبد منهم الوثن فلأنه تعالى عين هذا الوثن وحقيقته، كما أنه حقيقة تلك الأوثان كلها، فما عبدوا إلا الله، فهو تعالى في كل فرد من أفراد ذرات الوجود بحسب ما يفترى الجيلي.

يقول الجيلي: «فأما الكفار فإنهم عبدوه بالذات لأنه لما كان الحق سبحانه وتعالى حقيقة الوجود بأسره والكفار من جملة الوجود وهو حقيقتهم، فكفروا أن يكون لهم رب، لأنه تعالى حقيقتهم ولا رب له بل هو الرب المطلق فعبدوه من حيث ما تقتضيه ذواتهم التي هو عينها، ثم من عبد منهم الوثن فلسر وجوده سبحانه بكماله بلا حلول ولا مزج في كل فرد من أفراد ذرات الوجود فكان تعالى حقيقة تلك الأوثان التي يعبدونها فما عبدوا إلا الله»[(١)].

وأي عبادة تلك التي تكون لأصنام وأوثان لا تملك ضراً ولا نفعاً، ولا تسمع من يدعوها، والله سبحانه وتعالى أمر بعبادته وحده دون سواه، وذم تعالى ما عليه المشركون وعباد الأصنام، ووصفهم بعدم العقل في جعلهم هذه الأصنام أرباباً من دون الله عز جل، كما في آيات كثيرة في القرآن الكريم.

ثالثاً - موقف الجيلي من الطبائعيين:

كذلك فإن من عبد الطبيعة عند الجيلي بما تحويه هذه الطبيعة من

---

(١) الإنسان الكامل: ٢/ ٧٧.

مظاهر مختلفة إنما عبد الله حقيقة بمختلف أسمائه وصفاته ؛ فكل مظهر من مظاهر الطبيعة إنما هو أثر من آثار تجلي الله في أسمائه وصفاته، بزعم الجيلي.

يقول الجيلي : «وأما الطبائعية فإنهم عبدوه من حيث صفاته الأربع؛ لأن الأربعة الأوصاف الإلهية التي هي الحياة والعلم والقدرة والإرادة، أصل بناء الوجود، فالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة مظاهرها في عالم الأكوان، فالرطوبة مظهر الحياة، والبرودة مظهر العلم، والحرارة مظهر الإرادة، واليبوسة مظهر القدرة، وحقيقة هذه المظاهر ذات الموصوف بها سبحانه وتعالى ؛ فلما لاح لسائر أرواح الطبيعيين تلك اللطيفة الإلهية الموجودة في هذه المظاهر، وعاينوا أثر أوصافه الأربعة الإلهية ثم باشروها في الوجود على حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة، علمت القوابل من حيث الاستعداد الإلهي أن تلك الصفات معان لهذه الصور، أو قل أرواح لهذه الأشباح، أو قل ظواهر لهذه المظاهر، فعبدت هذه الطبائع لهذا السر فمنهم من علم ومنهم من جهل، فالعالم سابق والجاهل لاحق، فهم عابدون للحق من حيث الصفات، ويؤول أمرهم إلى السعادة كما آل أمر من قبلهم إليها بظهور الحقائق التي بنى أمرهم عليها»(١).

كيف تكون السعادة والنجاة مآل من عبد الطبيعة من دون الله تعالى؟ والله سبحانه وتعالى حرم الجنة على من أشرك به وعبد معه غيره: ﴿إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ ۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴿٧٢﴾﴾ [المائدة: ٧٢]. ثم إن حمل صفات الله تعالى

---

(١) الإنسان الكامل: ٢/ ٧٨.

على معنى خلاف ما دلت عليه هو تحريف وتعطيل وهو مسلك الجهمية ومن نحا منحاهم.

رابعاً - موقف الجيلي من عبدة الكواكب:

عبدة الكواكب عند الجيلي على صواب فيما عبدوا؛ فمن عبدالشمس فعبادته صحيحة، ودينه قويم؛ لأن الشمس من مظاهر الله تعالى؛ وقس ذلك كله في سائر الكواكب؛ فكل فلك وكوكب إنما هو مظهر من مظاهر الله يتجلى الله فيها بأسمائه؛ وما من كوكب إلا وهو تجلٍ لاسم من أسماء الحق بحسب موقع هذا الكوكب في الكون الفسيح في رأي الجيلي.

يقول الجيلي: «وأما الفلاسفة فإنهم عبدوه من حيث أسماؤه سبحانه وتعالى، لأن النجوم مظاهر أسمائه وهو تعالى حقيقتها بذاته، فالشمس مظهر اسمه الله؛ لأنه الممد بنوره جميع الكواكب، كما أن الاسم (الله) تستمد جميع الأسماء حقائقها منه؛ والقمر مظهر اسمه الرحمن؛ لأنه أكمل كوكب يحمل نور الشمس، كما أن الاسم (الرحمن) أعلى مرتبة في الاسم (الله) من جميع الأسماء كما سبق بيانه في بابه، والمشتري مظهر اسمه الرب لأنه أسعد كوكب في السماء، كما أن اسم الرب أخص مرتبة في المراتب لشموله كمال الكبرياء لاقتضائه المربوب؛ وأما زحل فمظهر الواحدية لأن كل الأفلاك تحت حيطته، كما أن الاسم (الواحد) تحته جميع الأسماء والصفات، وأما المريخ فمظهر القدرة؛ لأنه النجم المختص بالأفعال القهارية، وأما الزهرة فمظهر الإرادة، لأنه سريع التقلب في نفسه، فكذلك الحق يريد في كل آن شيئاً؛ وأما عطارد فمظهر العلم لأن الكاتب في السماء،

وبقية الكواكب المعلومة مظاهر أسمائه الحسنى التي تدخل تحت الإحصاء؛ وما لا يعلم من الكواكب الباقية فإنها مظاهر أسمائه التي لا يبلغها الإحصاء، فلما ذاقت ذلك أرواح الفلاسفة من حيث الإدراك الاستعدادي الموجود فيها بالفطرة الإلهية، عبدت هذه الكواكب لتلك اللطيفة الإلهية الموجودة في كل كوكب. ثم لما كان الحق حقيقة تلك الكواكب اقتضى أن يكون معبوداً لذاته فعبدوه لهذا السر»[١].

عباد الكواكب كفار مشركون، وقد بعث الله نبيه إبراهيم عليه السلام إلى طائفة منهم ليأمرهم بعبادة الله، فبدأ إبراهيم مع قومه من مبدأ التنزل مع الخصم مع إيمانه وتوحيده لله رب العالمين، وبين لهم أن هذه الكواكب التي يعبدونها من دون الله تختفي وتغيب عن معبوداتها؛ فلا تصلح أن تكون آلهة؛ فإن الإله الصدق هو من يكون قائماً بمصالح من عبده، ومدبراً له في جميع شؤونه. ثم بين لهم عليه السلام أن العبادة تكون لله وحده لا شريك له: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (٧٩)﴾ [الأنعام: ٧٩].

خامساً - موقف الجيلي من الثنوية والمجوس:

يعلل الجيلي قول الثنوية بإلهين متماثلين بأنهم عبدوا الله في مظهرين: مظهر الحقية وهو إله النور (الخير) عندهم، ومظهر الخلقية وهو إله الظلام (الشر) عند الثنوية؛ ولكون الأمر راجعاً إلى الوحدة؛ فإن هذه العبادة صحيحة لكون الوحدة قابلة للجمع بين الأضداد.

يقول الجيلي: «وأما الثنوية فإنهم عبدوه من حيث نفسه تعالى،

---

(١) الإنسان الكامل: ٢/٧٨-٧٩.

لأنه تعالى جمع الأضداد بنفسه، وشمل المراتب الحقية والمراتب الخلقية، وظهر في الوصفين بالحكمين، وظهر في الدارين بالنعتين، فما كان منسوباً إلى الحقيقة الحقية فهو الظاهر في الأنوار، وما كان منسوباً إلى الحقيقة الخلقية فهو عبارة عن الظلمة، فعبدوا النور والظلمة لهذا السر الإلهي الجامع للوصفين وللضدين والاعتبارين والحكمين كيف شئت، من أي حكم شئت، فإنه سبحانه يجمعه وضده بنفسه، فالثنوية عبدوه من حيث هذه اللطيفة الإلهية مما يقتضيه في نفسه سبحانه وتعالى، فهو المسمى بالحق وهو المسمى بالخلق، فهو النور والظلمة»(١).

أما المجوس عباد النار فهم عند الجيلي يعبدون الذات الواحدة التي تفنى فيها جميع الأسماء والصفات كما تفنى بالنار الأجسام الطبيعية فتحول إلى طبيعتها النارية.

يقول الجيلي: «وأما المجوس فإنهم عبدوه من حيث الأحدية، فكما أن الأحدية مفنية لجميع المراتب والأسماء والأوصاف، كذلك النار فإنها أقوى الاستقصات وأرفعها، فإنها مفنية لجميع الطبائع بمحاذاتها، لا تقاربها طبيعة إلا وتستحيل إلى النارية لغلبة قوتها، فكذلك الأحدية لا يقابلها اسم ولا وصف إلا ويندرج فيها ويضمحل، فلهذه اللطيفة عبدوا النار وحقيقتها ذاته تعالى»(٢).

يقول الله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ﴾ [المؤمنون: ٩١]. ويقول جل

---

(١) الإنسان الكامل: ٢/ ٧٩-٨٠.

(٢) الإنسان الكامل: ٢/ ٨٠.

من قائل: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فلا يستقيم هذا الكون إلا بالإيمان برب واحد، ولا يستقيم العباد إلا بعبادة إله واحد. وما سوى ذلك ففساد ودمار.

سادساً - موقف الجيلي من البراهمة والدهرية:

يضع الجيلي البراهمة عباد البقر بمنزلة الأنبياء في العبادة والتوحيد، ويصحح ما عليه الملاحدة المنكرون للأديان كالدهرية وأمثالهم.

يقول الجيلي: «وأما الدهرية فإنهم عبدوه من حيث الهوية، فقال عليه الصلاة والسلام «لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر»[(١)]. وأما البراهمة فإنهم يعبدون الله مطلقاً لا من حيث نبي ولا من حيث رسول، بل يقولون إن ما في الوجود شيء إلا وهو مخلوق لله، فهم مقرون بوحدانية الله تعالى في الوجود، لكنهم ينكرون الأنبياء والرسل مطلقاً فعبادتهم للحق نوع من عبادة الرسل قبل الإرسال»[(٢)].

وقد بين سبحانه أن حجة الدهرية وكافة الملاحدة هو إنكارهم لوجود الخالق جملة وتفصيلا: ﴿وَقَالُواْ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُۚ﴾ [الجاثية: ٢٤]، وبين تعالى أن من يقول هذا القول فلا علم عنده، وغاية حجة الدهري الظن الذي لا يقوم على دليل: ﴿وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الجاثية: ٢٤]، والذي ليس طريقاً للحق أبداً: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔاۚ﴾ [يونس: ٣٦].

---

(١) رواه مسلم: كتاب الألفاظ من الأدب، الباب (٢)، رقم (٢٢٤٧) ٤/ ١٧٦٣ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) الإنسان الكامل: ٢/ ٨٠.

أيضاً فإن من أشرك مع الله كل كائن في هذا الكون من حشرات وحيوانات وأشجار وأحجار وغير ذلك لا يكون عابداً لله سبحانه أبداً فضلاً عن أن يكون في الإيمان بمنزلة الرسل المقربين، فهؤلاء البراهمة أشد كفراً من غيرهم من المشركين وأقل عقلاً منهم إذا صوروا الله تعالى في أحط مخلوقاته وهي الحشرات كما هو معروف عنهم.

سابعاً - موقف الجيلي من اليهود:

حينما أتى الجيلي على ديانة اليهود؛ أكد أنهم يتعبدون الله بتوحيده، ويؤدون الصلاة مرتبة في كل يوم، ويصومون يوم عاشوراء، ويعتكفون يوم السبت وهو اليوم الذي استوى الله فيه على العرش[(١)] بعد أن أكمل الخلق في ستة أيام فهو يوم الفراغ؛ فلأجل هذا عبدالله اليهودُ بهذه العبادة- الاعتكاف- وفي تخصيص السبت بالاعتكاف إشارة إلى الاستواء الرحماني وحصوله في هذا اليوم، إلى أن قال: «ولو أخذنا في الكلام في جميع تعبداتهم، وما فيها من الأسرار الإلهية خشينا على كثير من الجهال أن يغتروا به فيخرجوا عن دينهم لعدم علمهم بأسراره، فلنمسك عن إظهار أسرار تعبدات أهل الكتاب»[(٢)].

واليهود الذين يثني عليهم الجيلي هم الذين لعنهم الله على لسان أنبيائه، وهم الذين يصفون الله تعالى بكل نقيصة، وهم الذين قتلوا

---

(١) الجيلي يوافق اليهود في زمان الاستواء على العرش، وهو خلاف ما عليه المسلمون، فقد ثبت في الحديث الصحيح عند البخاري (رقم: ٣١٩٠) من حديث عمران بن حصين عن النبي ﷺ وفيه: «كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة وعرشه على الماء».

(٢) ينظر الإنسان الكامل: ٢/ ٨١.

أنبياء الله، ورموا بعضهم بكبائر الذنوب، ولم يرعوا لله حرمة أبداً، وأشركوا معه غيره، وعبدوا الطاغوت من دون الله، إلى غير ذلك من العظائم التي اجتمعت في اليهود أكثر من غيرهم.

ثامناً - موقف الجيلي من النصارى وعقيدتهم في التثليث:

يرى الجيلي أن قرب النصارى من المسلمين يعود لأنهم نزهوا الله في تشبيه لائق به تعالى فقالوا بوحدة وجود تجلى الحق من خلالها في عيسى ومريم وروح القدس؛ إلا أنهم أقل درجة من الموحدين لأنهم حصروا مظاهر الألوهية في ثلاثة فقط.

يقول الجيلي: «وأما النصارى فهم أقرب من جميع الأمم الماضية إلى الحق تعالى، فهم دون المحمديين. وسببه: أنهم طلبوا الله تعالى، فعبدوه في عيسى ومريم وروح القدس ثم قالوا بعدم التجزئة، ثم قالوا بقدمه على وجوده في محدث عيسى، وكل هذا تنزيه في تشبيه لائق بالجناب الإلهي، لكنهم لما حصروا ذلك في هؤلاء الثلاثة نزلوا عن درجة الموحدين»[1].

كما يرى الجيلي أن قوم عيسى ضلوا من حيث المفهوم؛ لكنهم عبدوا الله من حيث الأصالة، ومن حيث كونهم خلق الله تعالى؛ ولهذا كان اعتذار عيسى لقومه للحق عز جل: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ [المَائدة: ١١٨]؛ لعلمه عليه السلام أن قومه لم يخرجوا من كونهم عباد الرحمن.

ويقرر الجيلي في البدء أن التثليث عند النصارى كالبسملة عند المسلمين حيث يذكر فيها ثلاثة أسماء إلهية هي: الله والرحمن

(١) الإنسان الكامل: ٢/ ٨١.

والرحيم؛ فيقابلها عند النصارى : الأب والأم والابن وهذه الثلاثة كناية عن الذات الإلهية بزعم الجيلي.

يقول الجيلي : «وأول الإنجيل باسم الأب والأم والابن، كما أن أول القرآن بسم الله الرحمن، فأخذ هذا الكلام قومه على ظاهره؛ فظنوا أن الأب والأم والابن عبارة عن الروح ومريم وعيسى ؛ فحينئذ قالوا إن الله ثالث ثلاثة، ولم يعلموا أن المراد بالأب هو اسم الله، والأم كنه الذات المعبر عنها بماهية الحقائق، وبالابن الكتاب وهو الوجود المطلق؛ لأنه فرع ونتيجة عن ماهية الكنه»(١).

ثم يبين الجيلي أن عيسى عليه السلام كان دوره فقط النقل فقط بحسب علمه إلا أن قومه كانوا أكثر فهماً له لحقيقة الألوهية؛ فلم يقفوا على ما بينه عيسى عليه السلام لهم بل تجاوزوه إلى ما ظهر أنه شرك بالتثليث وهو عين التوحيد المطلوب .

يقول الجيلي : «قوله : ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِي﴾ [المَائدة: ١١٧] أن أبلغه إياهم، وهو هذا الكلام، ثم قال: ﴿أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾ [المَائدة: ١١٧]؛ لينتفي ما توهموه أنه هو الرب وأمه والروح؛ وليحصل بذلك البراءة لعيسى عند الله؛ لأنه بين لهم، فلم يقفوا على ما بين لهم عيسى، بل ذهبوا إلى ما فهموه من كلام الله تعالى. فقول عيسى في الجواب: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِي﴾ [المَائدة: ١١٧] على سبيل الاعتذار لقومه، يعني أنت المرسل لي إليهم بذلك الكلام الذي أوله بسم الأب والأم والابن ؛ فلما بلغتهم كلامك حملوه على ما ظهر لهم من

---

(١) الإنسان الكامل: ١/ ٧٤.

كلامك، فلا تلمهم على ذلك ؛ لأنهم فيه على ما علموه من كلامك، فكان شركهم عين التوحيد ؛ لأنهم فعلوا ما علموا بالإخبار الإلهي في أنفسهم»[(١)].

ويستدل الجيلي بصواب شرك أهل التثليث؛ أن عيسى عليه السلام وصفهم بأنهم عباد الله: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ [المَائدة: ١١٨]، وطلب لهم المغفرة لعلمه عليه السلام أن قومه لم يخرجوا عن عين التوحيد. ويفسر الجيلي في نفس الآية معنى الواحد في الكثرة والكثرة في الواحد في خطاب عيسى لله. فالله حقيقة عيسى، وعيسى عين حقيقته، ولا مغايرة؛ فالكل واحد.

يقول الجيلي : «اعتذر عيسى عليه السلام لقومه بذلك الجواب للحق حيث سأله: ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [المَائدة: ١١٦]، ولهذا تطرق إلى أن قال: ﴿وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١١٨﴾﴾ [المَائدة: ١١٨]، ولم يقل في قوله : (وإن تعذبهم فإنك شديد العقاب) ولا ما يشابه ذلك بل ذكر المغفرة طلباً لهم من الحق إياها ؛ حكماً منه بأنهم لم يخرجوا عن الحق. فكان طلب عيسى لقومه المغفرة عن علم أنهم يستحقون ذلك ؛ لأنهم على حق في أنفسهم؛ ولو كانوا في حقيقة الأمر على باطل، فكونهم على حق في معتقدهم هو الذي يؤول إليه أمرهم. حيث قال بعدها : ﴿فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ يعني كانوا يعبدونك ..؛ لأنهم على الحقيقة محقون؛ لأن الحق تعالى هو حقيقة عيسى، وحقيقة أمه، وحقيقة روح القدس؛ بل حقيقة كل شيء، وهذا معنى قول عيسى عليه السلام ﴿فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ [المَائدة: ١١٨] فشهد لهم عيسى عليه السلام أنهم عباد الله،

(١) الإنسان الكامل: ١/ ٧٤.

وناهيك بها من شهادة لهم»(١).

ثم يختم الجيلي حديثه بتفسير التثليث تفسيراً يقوم على نظريته في وحدة الوجود؛ حيث إن الله تجلى لقوم عيسى في عيسى عليه السلام كما تجلى لهم في مريم وروح القدس؛ فشهد النصارى الله تعالى في مظاهره الثلاثة التي تجلى بها فعبدوه في هذه المظاهر وكانوا محقين في ذلك إلا أن خطأهم هو حصرهم لتجليات الله في هذه المظاهر الثلاثة فقط.

يقول الجيلي: «فكان الإنجيل عبارة عن تجليات أسماء الذات، يعني تجليات الذات في أسمائه، ومن التجليات المذكورة تجليه في الواحدية التي ظهر بها على قوم عيسى في عيسى، وفي مريم وفي روح القدس، فشهدوا الحق في كل مظهر من هذه المظاهر. وهم ولو كانوا محقين من حيث هذا التجلي، فقد أخطأوا فيه وضلوا، أما خطؤهم فكونهم ذهبوا فيه إلى حصر ذلك في عيسى ومريم وروح القدس»(٢).

ويقول في موضع آخر: «ولهذا لما سأل الله عيسى فقال له: ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَـٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ١١٦] -قَدَّمَ التنزيه في هذا التشبيه- ﴿مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِى بِحَقٍّ﴾ [المَائدة: ١١٦]، يعني كيف أنسب المغايرة بيني وبينك، فأقول لهم: اعبدوني من دون الله وأنت عين حقيقتي وذاتي وأنا عين حقيقتك وذاتك، فلا مغايرة بيني وبينك..، ثم قال: ﴿إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ﴾ [المَائدة: ١١٦] يعني من نسبة الحقيقة العيسوية أنها الله: ﴿فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ﴾ [المَائدة: ١١٦]، يعني إني لم أقله إلا

(١) الإنسان الكامل: ١/ ٧٤.
(٢) الإنسان الكامل: ١/ ٧٥.

على الجمع بين التنزيه والتشبيه وظهور الواحد في الكثرة، لكنهم ضلوا بمفهومهم ولم يكن مفهومهم مرادي.. فأظهرت لهم الحقيقة الإلهية في ذلك ليظهر لهم ما في أنفسهم، وما كان قولي لهم إلا أن اعبدوا الله ربي وربكم، ولم أخصص نفسي بالحقيقية الإلهية بل أطلقت ذلك في جميعهم، فأعلمتهم بأنه كما أنك ربي، بمعنى حقيقتي أنت ربهم، بمعنى حقيقتهم»(١).

ولا شك في أن ما ذهب إليه الجيلي هنا تأويل باطني قرمطي فيه تكذيب لله تعالى ولنبيه عيسى عليه السلام؛ فإن ما بعث عيسى عليه السلام به هو توحيد الله سبحانه وتعالى وعبادته وحده دون سواه، قال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلْمَسِيحُ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ۖ إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ ۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴿٧٢﴾﴾ [المائدة: ٧٢].

وقوله تعالى على لسان عيسى عليه السلام: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِى بِهِۦٓ﴾ [المائدة: ١١٧]، أي: ما أمرتني به من دعوتهم لعبادتك، فإني عبد متبع لأمرك. وقوله تعالى: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ ۖ﴾ [المائدة: ١١٨] أي أنت أعلم بأحوالهم من أنفسهم فلولا أنهم أشركوا وبدلوا لما استحقوا العذاب ﴿وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١١٨﴾﴾ [المائدة: ١١٨]، أي: فمغفرتك صادرة عن عزة وقدرة، وعن مقتضى حكمتك في المغفرة لمن تاب وأتى بأسباب المغفرة، لا عن عجز وضعف وغفران لمن لا يستحقه(٢).

---

(١) الإنسان الكامل: ١/ ٦٩.

(٢) ينظر تفسير الطبري: ١١/ ٢٣٨-٢٤١، وتفسير ابن سعدي: ص ٢١١.

تاسعاً - الإسلام عند الجيلي:

ولكي يذر الرماد في العيون، يجعل الجيلي الاختلاف بين الأديان هو في درجة الكمال لا في أصل الحق، فالحق واحد، والناس متفاوتون في درجات الكمال، في نظره بتفاوت كمال الصورة الإلهية التي يصورن بها الحق في عقائدهم وعباداتهم. وإذا كان في كل عقيدة وفي كل عبادة شيء من الحق، فأكمل الأديان تلك التي أرسل بها الرسل، وأكمل هذه على الإطلاق "الإسلام". وفي ضوء هذا التفاوت تكون درجات القرب من الله. يقول الجيلي: «المحمديون عبدوه من حيث الإطلاق بغير تقييد بشيء من أجزاء المحدثات، فقد عبدوه من حيث الجميع ثم تنزهت عبادتهم عن تعلقها بوجه دون وجه من باطن وظاهر، فكان طريقهم صراط الله إلى ذاته، فلهذا فازوا بدرجة القرب من أول قدم، بخلاف من عبده من حيث الجهة وقيده بمظهر كالطبائع أو الكواكب أو كالوثن أو غيرهم، فإنهم المشار إليهم بقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانِۭ بَعِيدٖ ۝٤٤﴾ [فُصّلَت: ٤٤]؛ لأنهم لا يرجعون إليه من حيث ذلك المظهر الذي عبدوه من حيث هو ولا يظهر عليهم في غيره، وذلك عين البعد الذي نودوا إليه من حيث هو، وبعد الوصول إلى المنزل يتحد من نودي من قريب ومن نودي من بعيد فافهم»[(١)].

والاستثناء الوحيد للإسلام من بين الأديان عند الجيلي هو أنه أمر بعبادة الله عبادة مطلقة من غير تقييد له تعالى في مظهر واحد من مظاهره وتجلياته بعكس غيرهم من الأمم الذين عبدوا الله تعالى في مظهر واحد أو في مظاهر محددة. يقول الجيلي: «وقد اهتدى ورثة علم

---

(١) الإنسان الكامل: ٢/ ٧٩.

محمد إلى أن المراد بآدم كل فرد من أفراد النوع الإنساني، وشهدوا الحق في جميع أجزاء الوجود»[١].

ويأخذ معنى كلمة التوحيد عند الجيلي معنى وجودياً يقوم على أساس أن كل ما يعبد في هذا الوجود هو في الحقيقة عبادة لله. فالله - تعالى عمّا يقول الجيلي- هو الظاهر في جميع المعبودات سواء كانت أصناماً أو كواكب أو أشخاصاً تصرف لهم العبادة. فهؤلاء كلهم لهم حكم الألوهية حقيقة لا مجازاً؛ لأن هذه الذوات وكل الذوات هي ذات الله تعالى.

يقول الجيلي مفسراً لا إله إلا الله: «يعني الإلهية المعبودة ليست إلا أنا، فأنا الظاهر في تلك الأوثان، والأفلاك والطبائع، وفي كل ما يعبده أهل كل ملة ونحلة فما تلك الآلهة كلها إلا أنا؛ ولهذا أثبت لهم لفظ الآلهة، وتسميته لهم بهذا اللفظ من جهة ما هم عليه في الحقيقة تسمية حقيقية لا مجازية.. لأن الحق تعالى عين الأشياء.. لكنه إنما أراد الحق أن يبين لهم أن تلك الآلهة مظاهر، وأن حكم الألوهية فيهم حقيقة، وأنهم ما عبدوا في جميع ذلك إلا هو فقال: لا إله إلا أنا؛ أي: ما ثَمَّ من يُطلق عليه اسم الإله إلا وهو أنا، فما في العالم من يعبد غيري.. لا إله إلا أنا؛ أي ما ثَمَّ إلا أنا، وكل ما أطلقوا عليه اسم الإله؛ فهو أنا»[٢].

بهذا المنطق الهدام يسعى الجيلي لتمييع القضايا الاعتقادية، وهدم الأديان، وبناء دين عالمي أساسه تساوي الناس في الحق بزعمه، وركنه

(١) الإنسان الكامل: ٢/ ٧٥.
(٢) الإنسان الكامل: ١/ ٥٩.

شهادة القلوب بأن الخير في ذلك الأمر الذي اعتقده المعتقد، ومستنده حسن النية عند جميع الناس فيما يعتقدون. وثمرته أن: «الكفر سر الإيمان»(١).

٣- أبو سعيد بن أبي الخير:

يرى أبو سعيد أن الخلاف بين الأديان يعود إلى الاختلاف بين البشر في صفاتهم الإنسانية فقط، وهي أمور لا تؤثر على اجتماعهم على هدف واحد هو الإيمان بإله واحد لجميع الأديان يسع الجميع عبادته وإن اختلفوا ظاهراً.

يقول أبو سعيد: «كل الأديان السماوية تعترف أن المعبود إله واحد لا شريك له، وهو الهدف الأعلى الواجب الوجود. فهو الأحد من جميع الوجوه، ومن مختلف وجهات النظر.. فالثنائية والتعددية مستحيلة لله تعالى. فمهما كان المسافرون كثيرين، وطرائقهم عديدة للوصول إلى معرفة الله سبحانه؛ فإن الفروق والاختلافات بينهم ستضيق وتتضاءل حتى تتلاشى نهائياً؛ لأن الهدف لهم جميعاً واحد؛ فالتعددية تؤول بالضرورة إلى الوحدة، لدى وصولهم إلى معرفة الهدف المشترك المنشود جلا وعلا. إن الخلافات بينهم ناتجة عن صفاتهم الإنسانية المتمايزة، وخلال الرحلة تحصل تغيرات على كل المسافرين وتبدل حالهم من حال. ولكن حالما يصلون إلى الهدف المشترك، الذي يبحث عنه ويرغبه كل منهم، لا تلبث الفروق في الرؤية أن تزول، وتصبح الوحدة بديلاً للاختلاف، والكل واحد والواحد هو الكل»(٢).

---

(١) لوامع البرق الموهن: ق ٥ أ.
(٢) أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد: ص ٣١.

وقول أبي سعيد إن الاختلافات بين الأديان ناتجة عن صفاتهم الإنسانية، قول يناقض العقل؛ إذ كيف يمكن تفسير اجتماع الناس بمختلف أجناسهم، وتباين صفاتهم على دين الإسلام مثلاً، والذي نجده في أقصى الشرق؛ كما نجده في أقصى الغرب. فاختلاف الناس في صفاتهم لا يلزم منه تعداد أديانهم وكثرة معتقداتهم. أيضاً فإن اختلاف الأجناس وتبيان الصفات فيه حكمة لله تعالى، هي التعارف بين الشعوب كما قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟﴾ [الحجرات: ١٣]، ومع ذلك فلم يكن اختلاف الجنس مانعاً عن قبول الحق، ولذا قال تبارك وتعالى بعد ذلك: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]، كما أن اختلاف الجنس وتباين الصفات بين البشر ليس سبباً يحول دون الإيمان بالله تعالى وبرسوله ﷺ وبالإسلام الذي جاء به، ولهذا قال رسول الله ﷺ «أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي...» الحديث، وفيه: «بعثت إلى كل أحمر وأسود»[1].

٤- فريد الدين العطار:

يستهل العطار دعوته لوحدة الأديان من خلال إيمانه بوحدة الوجود؛ فالجميع هو الله، ولا وجود إلا لله وحده؛ والأشياء لا وجود لها مطلقاً.

يقول العطار: «الجميع هو الله، والعرش والعالم لا يزيدان عن مجرد طلسم، والوجود لله وحده. وليس لهذه الأشياء جمعياً إلا

(١) رواه البخاري: كتاب التيمم، الباب الأول، رقم (٣٣٥). ومسلم كتاب المساجد ومواضع الصلاة، رقم (٥٢١) ١/ ٣٧٠ من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنهما.

الاسم، ولتمعن النظر، فما هذا العالم أو ذاك إلا الله وحده، ولا وجود إلا له، وإن كان هناك موجود فهو الموجود وحده»[١].

ويدعو العطار إلى أن يكون الإيمان بوحدة الوجود هو قبلة كل فرد؛ حتى يجتمع الناس على عبادة إله مطلق لا يتصف بوصف غير الوجود. فلا وجود للكعبة ولا للدير ولا للصوامع .. ويتحد الجميع في قبلة واحدة ودين واحد.

فيقول: «ولتمض في طريق الوحدانية متجنباً الثنائية، وليكن لك قلب واحد، وقبلة واحدة، وطريق واحد»[٢]. ويقول العطار: «ليس في عين الإنسان إلا شيء واحد، حيث لا وجود هنا للكعبة والدير»[٣].

ومقصد العطار في نفي الكعبة والتي تمثل الإسلام، والدير، والذي يمثل النصارى؛ هو نفي الفروق بين الأديان ؛ فلا فرق بين الإسلام وبين النصرانية ؛ وللإنسان الحرية التامة في عبادة الله على أي دين شاء، وهو ما أكده بقوله : «إذا لم توجد الكعبة فالدير موجود»[٤].

ومن ثم يؤكد أنه لا اعتبار للفروق بين الأديان، ولا فرق بين الكفر والدين، بل المؤمن الحقيقي هو من يتسع قلبه للكل: «الكفر للكافر والدين للمتدين، أما قلب العطار فله آفانين الآمك»[٥].

---

(١) منطق الطير: ص١٤٣. والطلسم كلمة أعجمية يستعلمها العرب بمعنى الخفاء والتكتم. ينظر المعجم الصوفي، د. سعاد الحكيم: ص ٧٣٥.
(٢) منطق الطير: ص ١٤٦.
(٣) المصدر السابق: ص ٣٨٩.
(٤) المصدر السابق: ص ٢٢٤.
(٥) المصدر السابق: ص ١٥٤.

ويقول العطار: «عليك أن تتقدم متخلياً عن الكل، وإن لم يبق لك علم شيء فواجبك أن يتطهر قلبك من الصفات، فسرعان ما يستمد من الحضرة نور الذات.. في اندفاعك لمعرفة السر، وإن يجتمع الكفر والإيمان أمامك فستقبل كليهما حتى يفتح الباب، وحينما يفتح لك الباب يتساوى الكفر والدين، حيث لن يبقى هذا ولا ذاك»[1].

والإسلام والكفر لا يتساويان أبداً ولا يجتمعان، قال تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾﴾ [ص: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَأُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ وَمَا لَهُم مِّن نَّـٰصِرِينَ ﴿٥٦﴾ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿٥٧﴾﴾ [آل عمران: ٥٦-٥٧]. ولو كان الإسلام والكفر بمنزلة واحدة عند الله؛ ما كان هناك حاجة لإرسال الرسل، وإنزال الكتب، والأمر بقتال المشركين. وما انقسم الناس إلى سعداء وأشقياء، وأهل جنة وأهل نار.

٥- عمر بن الفارض:

النزعة إلى وحدة الأديان ظاهرة في شعر ابن الفارض، خصوصاً في تائيته الكبرى، كما تبدو نزعة التأليه الذاتي بارزة في شعره[2]، وشواهدها كثيرة. وكلتا هاتين النزعتين من إفرازات وحدة الوجود عند ابن الفارض، والذي يهمنا هنا هو الدعوة إلى وحدة الأديان.

ومن مبدأ مذهبه الوجودي يرى ابن الفارض أن الكل واحد، وأن

---

(١) منطق الطير: ص ٣٥٩.

(٢) ينظر التائية الكبرى الموسومة بنظم السلوك (البيتان: ٤٦٥-٤٦٦، ص ٢٧٦).

الخالق عين المخلوق والعكس صحيح؛ كما أن كل عبادة يؤديها إنما يؤديها في الحقيقة لذاته هو لأن العين واحدة، كما أن كل عابد يصلي فإن صلاته صحيحة لأن المرجع إلى ذاته والتي هي عين الرب، يقول ابن الفارض:

وكل الجهات الست نحوي توجهَّت ... بما تَمَّ من نُسْك وحَج وعمرة
لها صَلَواتي بالمقام أُقِيمُها ... وأشهدُ فيها أنها لي صَلَّتِ
كِلانا مُصَلٍّ واحدٌ ساجدٌ إلى ... حقيقته بالجمع[1] في كل سجدة
وما كان لي صلى سواي ولم تكن ... صلاتي لغيري في أداء كُلِّ ركعة[2]

وفي الأبيات التالية يعبر ابن الفارض عن وحدة الأديان، وأنها طرق لغاية واحدة بلسان الجمع موضحاً اتفاقها كلها مهما اختلفت مظاهرها :

فبي مجلسُ الأذكار سمعُ مُطَالعٍ ... ولي حانةُ الخمار عينُ طليعة
وما عقدَ الزُّنَارَ حُكما سوى يدي ... وأن حُلَّ بالإقرار بي فهيَ حَلَّتِ
وإن نارَ بالتنزيلِ محرابُ مسجدٍ ... فما بار بالإنجيل هيكلُ بيعةِ
وأسفارُ توراةِ الكليم لقومهِ ... يُنَاجي بها الأحبارُ في كل ليلة
وإن خرَّ للأحجار في البُدِّ عاكفٌ ... فلا تعدُ للإنكار بالعصبية
فقد عبدَ الدينارَ معنىً منزهٌ ... عن العار بالإشراك في الوثنية
وقد بلغَ الإنذارُ عنيَ من يعي ... وقامت بي الأعذارُ في كل فرقة
وما زاغتُ الأبصار من كل ملةٍ ... ولا راغت الأفكارُ من كل نحلة

(١) الجمع عند الصوفية هو " شهود الحق " أي الله بلا خلق. ينظر: لطائف الإعلام، للقاشاني: ١/ ٣٩٢.

(٢) ديوان ابن الفارض، التائية الكبرى الأبيات: ١٥١-١٥٤، ص ٢٤٠.

وما احتار من للشمس عن غِرَّةٍ صبا[١] وإشراقُها من نورِ إسفارِ غُرَّتي
وإن عبدَ النارَ المجوسُ ومن انطفت كما جاء في الأخبار في ألف حِجَّة[٢]
فما قصدوا غيري وإن كان قصدُهُم سواي وإن لم يُظهِروا عقدَ نية[٣]

هذه الأبيات من تائية ابن الفارض، تبين لنا أن الأديان المتباينة إنما تنطوي كلها على جوهر واحد، وتعبر كلها عن حقيقة واحدة كما أن من لا دين له هو على درجة واحدة مع المتدين، وكما أن المساجد تتنور بتلاوة القرآن فما بارت الهياكل والبيع- وهي أماكن عبادة اليهود والنصارى- بقراءة الإنجيل والتوراة، ولئن عبد الوثني الأحجار والأصنام من حيث الصورة؛ فلقد عبد الدينار من عبده من حيث المعنى وهو يشير هنا لحديث النبي ﷺ: «تعس عبد الدينار تعس عبدالدرهم»[٤]. وكذلك فإن من عبد الشمس والنار فكل عابد من كل ملة؛ لم يقصدوا ولم يعبدوا إلا الله حيث توهموا نوره نار فضلوا عن الهدى في عين الهدى[٥].

وعبودية الدينار التي وردت في الحديث ليس معناها: الإشراك مع الله في عبادته، والوقوع في الشرك الأكبر كما زعم ابن الفارض، ليثبت

---

(١) صبا: مال. ينظر: تاج العروس، مادة " صبو" ١٩/ ٥٩٣.
(٢) يقصد أن نار المجوس ظلت تشتعل ألف عام خمدت ليلة مولد النبي ﷺ رواه الطبري في تاريخه (٢/ ١٦٧) وأبو نعيم في دلائل النبوة: ١/ ١٣٩، والبيهقي في دلائل النبوة: ١/ ١٢٦، وقال المحقق: «هذا حديث ليس بصحيح».
(٣) ديوان ابن الفارض، التائية الكبرى الأبيات: ٧٣١-٧٤١، ص ٣٠٧-٣٠٨.
(٤) الحديث سبق تخريجه: ص ٤١٣.
(٥) ينظر كشف الوجوه الغر: ٢/ ٢٢٥-٢٢٧. وشرح تائية ابن الفارض لقيصري: ص٢٢٩-٢٣٠.

مذهبه في الوحدة وأن الدينار هو صورة من صور الله المتعددة -تعالى الله عن قول ابن الفارض علواً كبيراً -وإنما المراد بالحديث: أن من انغمس وحرص على جمع الدينار أشد الحرص وقام على حفظه لغير حاجته ودون أن ينفق منه في الأوجه المشروعة والمباحة، فقد أصبح عبداً لهذا الدينار. وخص العبد بالذكر ليؤذن بانغماسه في محبة الدينا وشهواتها، كالأسير الذي لا يجد خلاصاً ولم يقل جامع الدينار ولا مالك الدينار؟ لأن المذوم من الملك والجمع الزيادة على قدر الحاجة[1].

وهذه الأديان عند ابن الفارض هي كالمرايا المتقابلة كل واحدة منها تعكس ما في الأخرى ولا تنفي أو تبطل غيرها من الأديان، فما دامت الغاية واحدة؛ فلا يجوز الطعن في أي دين سماوياً كان أو وضعياً أو تفضيل دين على دين آخر مهما كان الاختلاف، ولا يكون الحكم على الأديان من باب اختلاف مظاهرها، وطرق العبادة والشعائر التي تتعبد بها، فإن هذا لا يطعن في أن جوهر هذه الأديان واحد، وإثبات اتفاقها في الجوهر برغم ما بينها من تباين في التفاصيل، إنما هو ثمرة مبدأ الوحدة الذي يقضي بنفي الكثرة والتعدد. وقد نظر ابن الفارض إلى الأديان الأخرى على قدم المساواة مع الإسلام، فهذه الأديان مهما خالفت الإسلام هي عند ابن الفارض ليست أقل من عبادة الله الواحد الأحد كما جاء به الإسلام.

٦- عبدالحق بن سبعين[2]:

سبق معنا بيان مفهوم الوحدة المطلقة التي يدعو إليها ابن سبعين.

---

(١) ينظر فتح الباري: ١١/ ٢٥٩.

(٢) عبدالحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر، ابن سبعين القرشي، المخزومي، أبو محمد المريسي. ولد سنة (٦٤١هـ) من المنكرين للنبوات، والقائلين =

وهنا نتبين موقفه من الأديان من خلال إيمانه بالوحدة المطلقة.

أولاً- حقيقة الإله في الوحدة المطلقة عند ابن سبعين:

يذكر أن ابن سبعين كان في آخر حياته يرغب في الذهاب إلى الهند وقال إن أرض الإسلام لا تسعه، لأن أهل الهند مشركون، يعبدون كل شيء حتى النبات والحيوان[١]. وعلة ذلك عند ابن سبعين هي أن الله «واجب الوجود موجود مع الأشياء (كلها) ومقوم لوجودها على حالة واحدة»[٢]. كما أن الحق تعالى كما يزعم ابن سبعين هو: «عين كل ظاهر فحق له أن يتسمى بالظاهر، وهو معنى كل معنى فحق له أن يتسمى بالباطن»[٣].

ولأن ابن سبعين يثبت وجوداً واحداً جامعاً لكل شيء، وهو الله، فالذوات كلها هي ذات ذلك الوجود المطلق فلا أثنينية مطلقاً يقول ابن سبعين: «ومما ظهر لي في الوجود، أن الذوات كلها ذات ذلك الوجود..، والوجود في كل موجود هو الحق فيه، وقولك الجسم

= بوحدة الوجود، برع في علوم الفلسفة، وأصول الدين على طريقة الأشاعرة ثم انتحل التصوف على طريقة الاتحادية. أخذ مذهبه عن اتباع ابن أحلى، وابن المرأة من أهل مرسية؛ وهم يقولون بوحدة الوجود، ويحللون الخمر، وجواز نكاح أكثر من أربع، وأن المكلف إذا بلغ درجة العلماء عندهم سقطت عنه التكاليف؛ كما أنهم يتعاطون السحر، كما أخذ عن أبي إسحق بن دهاق، وبرع في طريقة الشوذية. نفي من المغرب بعد ادعائه النبوة، ومكث بمصر فترة ثم استقر بمكة، وتحنث مدة في غار حراء ينتظر الوحي توفي في مكة سنة (٦٦٩هـ) يقال أنه انتحر. ينظر الإحاطة في أخبار غرناطة: ٣١/٤، والعقد الثمين، للفاسي: ٣٢٦/٥.

(١) مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية: ٨٢/١، وما بعدها.

(٢) الرسالة الرضوانية (ضمن رسائل ابن سبعين): ص ٣٤٣.

(٣) رسالة الألواح (ضمن رسائل ابن سبعين): ص ١٩٠.

والجوهر والعرض هو الوهم، وهو غير الجليل، وما يخالف المبحوث عنه، فالحق في الخلد هو الأمر الذي يمتد على العوالم، وتلك العوالم هي أمور الله، ولذلك يقول الحق: ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ ﴿١٠٩﴾﴾ [آل عِمرَان: ١٠٩]»[١].

وابن سبعين في قوله بالوحدة المطلقة؛ لا يفرق بتاتاً بين الحق والخلق، ومن ظن خلاف ذلك فهو واهم أشد الوهم عند ابن سبعين؛ ومن ثم فإن كل شيء في الوجود هو صورة الله حقيقة ويدخل في هذا الإطلاق كل المعبودات التي تعبد من دون الله، كما أن المتناقضات داخلة في هذا المفهوم «ينظر الضد لضده فيه بعين الملاءمة والتودد»[٢]. فالله عند ابن سبعين هو الجامع لكل شيء في نفسه، والحاوي لكل وجود ظاهر وباطن «وهو الذي صورة كل شيء وغايته، ومقدم الوجود، وضرورته التي لا انفكاك له عنها، وهو البدّ اللازم الذي يلزم لكل موجود سواه»[٣].

يقول ابن سبعين: «الحق هو صورة كل شيء موجود وغايته، أعني أنه لا حقيقة لشيء إلا بالحق ولا وجود إلا منه، والوجود الحق واحد والعالم وما فيه، أعني الروحاني والجسماني لا حقيقة له إلا بما يسرى له منه فالفعل في العالم على الإطلاق له، والكلي والجزئي له، والانفعال والهيئات له. وبالجملة الجواهر الجسمانية والجواهر الروحانية والأعراض الجسمانية، والأعراض الروحانية ملكه وفعله،

---

(١) رسالة خطاب الله بلسان نُورِهِ، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ٢٢٦.

(٢) رسالة الألواح (ضمن رسائل ابن سبعين) ص ١٩١.

(٣) بد العارف: ص ٣٢٤.

وهو لكل موجود صورة مقومة له، والوجود إلى سواه معه بمنزلة الكلام من المتكلم متى قطعه انقطع ومتى تكلم به وُجِد»[١].

أيضاً فإن نظرة ابن سبعين للأديان والشرائع تنبع من نظريته في الوحدة المطلقة، وأساسها قوله بالإحاطة. وهذه الإحاطة يقرب ابن سبعين حقيقتها بمثال، هو أن: «الإحاطة شبه مغناطيس، والموجودات كالحديد، والنسبة الجامعة بينها هوية الوجود، والذي فرق بينهما هو وهم الوجود»[٢].

ولا شك في أن وحدة الأديان ظاهرة عند ابن سبعين من خلال نظريته في الإحاطة، وذلك من الجوانب التالية:

الجانب الأول - من خلال معنى الإحاطة عند ابن سبعين:

إذ أن مفهوم الإحاطة عند ابن سبعين هي التي يدخل فيها كل موجود فهي تحيط به، وأن ما يمكن تصوره وهما أنه خارج عنها، فهو ممنوع ومعدوم، إلا أنها ليست كالمكان ولا توجْد في مكان، ولا يحيط بها زمان ولا تعدد فيها ولا إضافة ولا إخبار، وهي الذاكر والذكر والمذكور[٣]: «فهي الكل بمعنى واحد ليس إلا»[٤]. فهذه الإحاطة هي الوجود الكلي وما يحتويه من موجودات متباينة المراتب، ومختلفة النسب، ومتناقضة الحقائق، فذلك كله موجود داخل الإحاطة لأن الخارج عنها لا وجود له على الإطلاق بل هو الوهم بعينه

---

(١) بد العارف: ص ٣٠٣.
(٢) كتاب الإحاطة، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ١٤٥.
(٣) ينظر كتاب الإحاطة، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ١٣٥.
(٤) كتاب الإحاطة: ص ١٣٥.

«الإحاطة لا يشذ عنها شيء، ولا يفوتها شيء، ولا تحمل على شيء؛ لأنها حصرت الأشياء، ولا تحمل على شيء .. وذكر الأشياء وهم من الأوهام»[(١)].

الجانب الثاني - أن الإحاطة هي الله في الحقيقة عند ابن سبعين:

الإحاطة عند ابن سبعين هي آنية الآنيات، وهوية الهويات، وماهية الماهيات، وكل ذلك قل أو كثر معنى واحد، وذلك المعنى هو الحق تعالى عن ذلك[(٢)].

يقول ابن سبعين: «انظر إلى الإحاطة وتأمل فيها، وحرر القول فيها ..، وأن قولك الحق والوجود والشيء والأمر والذات وما أشبه ذلك من الأسماء المترادفة مع الإحاطة، وقد يقال معها بتواطؤ، بل هي الكل، وإن صح أن يقال كل الكل، والعموم والخصوص والفرد والزوج والعدد والمعدوم ثم غير ذلك من حيث هي ذلك»[(٣)]. ويقول أيضاً: «الله فقط! الله في كل شيء بكله، وليس في الكل والبعض، وهو شيء فيه ما ليس بشيء وما هو بشيء معاً، فعين ما ترى ذات لا تُرَى، وذات لا ترى عين ما ترى»[(٤)].

ويبين ابن سبعين حقيقة قوله بصورة أكثر وضوحاً، ويصرح أن العبد الهالك عين الرب المالك، وأنه لا فرق في الحقيقة بين الرب والعبد والوهم والحق؛ فهي مترادفات لمعنى واحد: «قل رب مالك،

---

(١) كتاب الإحاطة: ص ١٤٢.
(٢) كتاب الإحاطة: ص ١٤٧.
(٣) كتاب الإحاطة: ص ١٣٤.
(٤) رسالة الألواح (ضمن رسائل ابن سبعين): ص ١٩٦.

وعبد هالك، ووهم حالك، وحق سالك، وأنتم ذلك»[١]، فالحقيقة الوجودية التي هي الإحاطة - جامعة لذلك كله، وإليها يشير بقوله: «وأنتم ذلك»، يعني: أنتم مجموع الرب والعبد والحق والوهم.

وقال في وصيته لتلاميذه: «إن في كل شيء سراً من سره، جمد في الجمادات، وظهر في النبات، وتحرك في الحيوان، وأعلن في الإنسان»[٢]. فهو: «في الماء ماء، وفي النار نار، وفي الحلو حلو، وفي المرِّ مُر»[٣].

الجانب الثالث - الإحاطة شاملة كلّ المتناقضات:

إن الإحاطة التي يحدثنا عنها ابن سبعين تتصف باحتوائها كلّ المتناقضات والمتضادات الوجودية، فلا موجود من الموجودات يمكن أن يوصف بأنه أرفع أو أشرف من الآخر، ولا تمايز بين مراتب الموجودات أبداً «فحي بن يقظان فيها، والجاهل من الناس، بل الحيوان والنبات، والمعدن كالشيء الواحد»[٤]، وقد «اختلط في الإحاطة الزوج مع الفرد، واتحد فيه النجو مع الورد، واتفق فيه السفر مع الفرد، وبالجملة السبت هو يوم الأحد، والموحِّد هو عين الأحد، ويوم الفرض هو يوم العرض، والذاهب من الزمان هو الحاضر، والأول في العيان هو الآخر، والباطن في الجنان هو الظاهر، والمؤمن في الجنان هو الكافر، والفقير هو الغني، وهذه وحدات حكمية لا

(١) كتاب الإحاطة، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ١٤٣.
(٢) وصية ابن سبعين لأصحابه، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ٣١٥.
(٣) رسالة الألواح (ضمن رسائل ابن سبعين): ص ١٩٢.
(٤) كتاب الإحاطة، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ١٣٦.

أحداث وهمية»[١].

وابن سبعين من أكثر الصوفية في التلاعب بالألفاظ[٢] إلى درجة تصل حد الهذيان، وقد وصف ابن دقيق العيد كلام ابن سبعين بأنه الكلام الذي تعقل مفرداته ولا تعقل مركباته[٣]. ومنها قوله بالإحاطة التي لا يقبلها عقل سليم، فضلاً أن يكون لها وجه شرعي تستند إليه، والله سبحانه وتعالى محيط بكل شيء؛ ولكن ليس بالمعنى الذي يريده ابن سبعين أنه تعالى يحوي الأشياء كما زعم ابن سبعين ؛ بل هو سبحانه محيط بالأشياء إحاطة عامة، فهي كلها تحت قدرته، لا يمكن شيئاً منها الخروج عن إرادته فيه، ولا يمتنع عليه منها شيء، وهو تعالى الذي أحاط بكل شيء علماً، وأحصى كل شيء عدداً، وهذه الصفة تفيد كمال علمه سبحانه وقدرته، وانتفاء الغفلة والعجز عنه[٤]. وهذا الاسم متضمن لأسمائه تعالى: العليم والقدير، والسميع، والبصير، والرقيب وغيرها من أسمائه تعالى الحسنى. والصفة المشتقة من اسمه سبحانه "المحيط" هي الإحاطة. وفي القرآن الكريم نصوص كثيرة تثبت هذا الاسم له تعالى منها قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطٌۢ ۝٢٠﴾ [البُرُوج: ٢٠]، وقوله جل وعلا: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٖ مُّحِيطٗا ۝١٢٦﴾ [النِّسَاء: ١٢٦]، وقوله: ﴿أَلَآ إِنَّهُمۡ فِي مِرۡيَةٖ مِّن لِّقَآءِ رَبِّهِمۡۗ أَلَآ

(١) كتاب الإحاطة، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ١٤٣.
(٢) كما هو ملاحظ فيما سبق إيراده من نصوصه، وكما هو أسلوبه في أغلب رسائله، وكتابه بد العارف.
(٣) ينظر الوافي بالوفيات: ١٨/ ٦٠.
(٤) ينظر: تفسير الطبري: ٦/٢٥، وشأن الدعاء، للخطابي: ص ١٠٢. والمنهاج في شعب الإيمان للحليمي: ١/ ١٩٧-١٩٨، وتفسير القرآن، للسمعاني: ١/ ٥٤.

﴿إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيۡءٖ مُّحِيطُۢ ٥٤﴾ [فُصّلَت: ٥٤]، وغيرها من الآيات.

وليس المراد من إحاطته بخلقه أنه كالفلك، وأن المخلوقات داخل ذاته المقدسة، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وإنما المراد: «إحاطة عظمة وسعة وعلم وقدرة، وأنها بالنسبة إلى عظمته كالخردلة، كما روى ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «ما السماوات السبع، والأرضون السبع وما فيهن وما بينهن في يد الرحمن، إلا كخردلة في يد أحدكم»[1]. ومن المعلوم ولله المثل الأعلى أن الواحد منا إذا كان عنده خردلة، إن شاء قبضها وأحاطت قبضة بها. وإن شاء جعلها تحته، وهو في الحالين مباين لها، عالٍ عليها فوقها من جميع الوجوه، فكيف بالعظيم الذي لا يحيط بعظمته وصف واصف، فلو شاء لقبض السموات والأرض اليوم، وفعل بها كما يفعل يوم القيامة، فإنه لا يتجدد له إذ ذاك قدرة ليس عليها الآن»[2].

وقد نقلت عظائم عن ابن سبعين منها قوله: «لقد تحجر ابن آمنة حين قال لا نبي بعدي»[3]، ونقل ابن القيم أن ابن سبعين وصف الطائفين حول البيت بأنهم حُمُرُ المدار[4].

وهذه الأقوال ليست بمستغربة أبداً عن هؤلاء الغلاة؛ الذين يرون أن الإسلام مثله مثل غيره. وللعبد أن يختار ما تميل إليه نفسه من الأديان؛ فهي عبارة عن روافد تصب في بحر الوحدة.

---

(١) رواه ابن جرير في تفسيره (٢٤/ ١٧) عن أبي الجوزاء عن ابن عباس به. وإسناده حسن. كما ذكر محمد الحمودي في تحقيقه لشرح العقيدة الطحاوية، ص ٣٢٨. الحاشية.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي، ص ٣٧٤.

(٣) الوافي بالوفيات: ١٨/ ٦٠.

(٤) المدارج: ١/ ١٤٣.

يقول شيخ لإسلام ابن تيمية: «وهؤلاء المتفلسفة ومتصوفوهم كابن سبعين وأتباعه يجوزون أن يكون الرجل يهودياً أو نصرانياً أو مشركاً يعبد الأوثان. فليس الإسلام عندهم واجباً، ولا التهود والتنصر والشرك محرماً، لكن قد يرجحون شريعة الإسلام على غيرها. وإذا جاء المريد إلى شيخ من شيوخهم، وقال أريد أن أسلك على يديك، يقول له: "على دين المسلمين، أو اليهود، أو النصارى؟ فإذا قال له المريد: "اليهود والنصارى أما هم كفار؟ " يقول: " لا، ولكن المسلمين خير منهم ". وهذا من جنس جهال التتر أول ما أسلموا. فإن الإسلام عندهم خير من غيره، وإن كان غيره جائراً لا يوالون عليه ويعادون عليه. وهذا أيضاً أكثر اعتقاد علماء النصارى، وكثير من اليهود، يرون دين المسلمين واليهود والنصارى بمنزلة المذاهب في دين المسلمين، فيجوز للرجل عندهم أن ينتقل من هذه الملة إلى تلك، إما لرجحانها عنده في الدين، وإما لمصلحة دنياه، كما ينتقل الإنسان من مذهب بعض أئمة المسلمين إلى مذهب إمام آخر، كما ينتقل من مذهب مالك إلى الشافعي، ومن مذهب أبي حنيفة إلى مذهب أحمد، ونحو ذلك»[1].

٧- العفيف التلمساني:

يقول التلمساني متحدثاً بلسان القوم، وداعياً لوحدة الاعتقاد بين الأديان: «أهل مقام التحقيق الذي هو فوق كل مقام أثبتوا صحة ما قالته كل طائفة من جميع الطوائف ولا لهم خلف مع موافق منهم ولا مخالف، قال الشيخ محيي الدين رضي الله عنه:

عقد الخلائق في الإله عقائدا   وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه

(١) الرد على المنطقيين: ٢٨٢-٢٨٣.

وأما أنهم كيف توافقوا مع كل طائفة، فذلك معلوم وهو أن كل طور من أطوار المخالفين فهو ظهور من ظهورات الحق تعالى عندهم فيثبتونه»[(١)].

٨- أبو الحسن الششتري:

ويبدو الششتري أكثر وضوحاً من شيخه ابن سبعين في إطلاق ربه على كل معبود، وتجليه في كل عابد، بل لم ينزه ربه، فجعل تجليه في كل شيء، ومختلطاً في كل شيء:

يقول الششتري:

محبوبي قد عمّ الوجود	وقد ظهر في بيض وسود
وفي نصارى وفي يهود	وفي الحروف وفي النقط
أفهمني قط أفهمني قط	وفي النبات وفي الجماد
وفي البياض وفي السواد	وفي القلم وفي المداد
وليس في هذا غلط	أفهمني قط أفهمني قط
في كل شيء قد اختلط	افهمني قط افهمني قط..[(٢)]

ويقول: «عرفته طول الزمان، ظهر لي في كل أوان، وفي المياه والوديان، وفي الطلوع وفي الهبوط، افهمني قط افهمني قط»[(٣)].

تنزه الله وتقدس وتعالى عما يقوله هذا الجاحد علواً كبيراً. ونحن نفهم أن ما يقوله الششتري هو الإلحاد والكفر بعينه، ونفهم ونعلم يقيناً

---

(١) شرح الأسماء الحسنى، للتلمساني (مخطوط): ق ١٠أ.
(٢) ديوان الششتري: ص ١٧٧.
(٣) ديوان الششتري: ص ١٧٨. وينظر إيقاظ الهمم المحمدية: ص ٥٥.

أن الله تعالى فوق سماواته بائن عن خلقه، كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨]، وقال تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النّحل: ٥٠]، ومن ذلك حديث الجارية، وفيه: قال لها رسول الله ﷺ «أين الله؟» قالت: في السماء. قال: «من أنا ؟» قالت: أنت رسول الله. قال: «اعتقها فإنها مؤمنة»[١]. وروى البخاري عن أم المؤمنين زينب رضي الله عنها: أنها كانت تفخر على أزواج النبي ﷺ، وتقول: «زوجكن أهاليكن، وزوجني الله من فوق سبع سماوات»[٢].

٩- جلال الدين الرومي[٣]:

يقول جلال الدين الرومي: «ما دام الله - جل شأنه - لا تدركه الأبصار، فهم نواب الحق أولئك الرسل. لا، لقد أخطأت، فإن ظننت أنهما اثنان النائب ومن أنابه يكون أمراً قبيحاً وليس طيباً. لا، إنهما اثنان ما دمت عابداً للصورة، وهما أمام من نجا من الصورة واحد.

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة (٧) باب تحريم الكلام في الصلاة، رقم (٥٣٧) ١/ ٣٨١. من حديث معاوية بن الحكم السلمي رضي الله عنه.

(٢) رواه البخاري: كتاب التوحيد (٢٢) باب وكان عرشه على الماء، رقم (٧٤٢٠) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٣) محمد بن محمد بن الحسين بن أحمد البلخي القونوي الرومي. من غلاة الصوفية الاتحادية؛ ويعد أثره في متصوفة الفرس والروم كابن عربي في صوفية العرب، ولا يزال. وكتابه المثنوي هو قرآن فارسي كما يزعم أتباعه. وكان فقيهاً على مذهب أبي حنيفة؛ إلى أن قابل شمس الدين التبريزي، فحرفه إلى التصوف. توفي سنة (٦٧٢هـ). وإليه تنسب الطريقة المولوية أو الدراويش الراقصون التي أسسها ولده "سلطان ولد" وهي طريقة تخلط الأذكار بالرقص والدوران لدرجة الإغماء، ولا تزال هذه الطريقة منتشرة في تركيا وأجزاء من آسيا الوسطى. ينظر: الجواهر المضيئة في تراجم الحنفية: ٣/ ٣٤٣. وأخبار جلال الدين الرومي لأبي الفضل القونوي.

وعندما تنظر إلى الصورة فأنت تنظر بعينين، فانظر إلى النور الذي انبعث من العينين. اطلب المعنى من القرآن وقل: لا نفرق بين أحد من الرسل»[1].

الرومي هنا يستدل بالقرآن في غير موضعه، ويفسر قول الله تعالى: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ﴾ [البَقَرَة: ٢٨٥]، على أن الوجود واحد وهو استدلال بعيد جداً؛ وليس بغريب هذا التأويل عن هؤلاء الصوفية، والذي يرمي إليه الرومي هنا بحسب قراءتي للنص أعلاه هو بيان أن الأديان كلها واحدة؛ لأنها عين واحدة، وما الرسل في أصلها إلا صورٌ لهذه العين التي هي الوجود كله، وبعبارة أخرى هي الذات الإلهية.

والآية لا تدل على وحدة الوجود كما ذهب إليه هذا الاتحادي، بل المراد بالآية أن المؤمنين كلهم لا يفرقون بين الرسل في الإيمان بهم، فيؤمنون ببعضهم ويكفرون بالبعض الآخر، كما فعل اليهود الذين أقروا بموسى، وكذبوا بعيسى عليهما السلام، والنصارى الذين آمنوا بموسى وعيسى عليهما السلام وكفروا بمحمد ﷺ؛ بل المسلمون يخالفون اليهود والنصارى فيؤمنون ويصدقون بجميع الرسل، ويقرون أن ما جاؤا به كان من عند الله تعالى، وأنهم دعوا إلى الله وإلى طاعته والإيمان به تعالى رباً وإلهاً واحداً لا شريك له[2].

ويضيف الرومي: «لقد كان جوهراً واحداً سارياً في العالم، كنا بلا بداية ولا نهاية، وهو المبدأ للجميع. كنا جوهراً واحداً، وكأننا

---

(١) المثنوى: ١/ ٩٢-٩٣، الفقرات: ٦٧٧-٦٨٣.

(٢) ينظر: تفسير الطبري، تحقيق أحمد، ومحمود شاكر رحمهما الله: ٦/ ١٢٦.

الشمس، كنا بلا عقد نتميز بالصفا كالماء وعندما تصور ذلك النور الصافي، صار عدداً كأنه ظلال الشرفة. فحطم الشرفة بالمنجنيق حتى تمضي الفروق عن هذا الفريق»(١).

إذاً الاختلافات بين العقائد المتباينة إنما هو نتيجة للوهم والخيال بزعم الرومي، والتفريق بينها كالتفريق بين الظلال المتشكل بحسب الضوء لشخص واحد فيراها الواهم كثيرة؛ ولكنه في الحقيقة ظل واحد. ولا تزول هذه الفروق سواء في الأديان أو في غيرها إلا بتحطيم هذا الوهم؛ فيصل السالك عندئذ إلى الحقيقة.

ويؤكد الرومي صحة عبارة الحلاج المشهورة: "أنا الحق" لأنه لا وجود في الحقيقة إلا للحق والبقية عدم، يقول الرومي: «من يقول: "أنا عبدُ الحق" يثبت وجودين اثنين، أحدهما نفسه، والآخر الله. أما من يقول: "أنا الحق" فقد نفى نفسه .. يعني: "أنا عدم" هو الكل، لا وجود إلا لله، أنا بكليتي عدمٌ، أنا لست شيئاً»(٢). ثم يبني الرومي قاعدة في اتحاد الأديان من خلال عبارة " أنا الحق"، فيقول: «وهذه هي " أنا الحق" بلغة أخرى ورمز آخر. وبرغم أن كلمات الأولياء العظماء تظهر في مئات الصور المختلفة، كيف يمكن أن يكون ثمة كلمتان والحق واحدٌ والطريق واحد؟ برغم أنها في الصورة تبدو متضادة، هي في المعنى واحدة. والاختلاف يكون في الصورة، أما في المعنى فهي جميعاً متحدة. وهذا مثلُ ما إذا أمر أميرٌ بأن تنسج خيمة، فإن واحداً يضفر الحبل وآخر يسوي الوتد، وثالثاً ينسج الغطاء، ورابعاً

---

(١) المثنوى: ١/ ٩٤، الفقرات: ٦٩٠-٦٩٣.

(٢) فيه ما فيه، جلال الدين الرومي: ص ٨٣. وينظر: ص ٥٨-٥٩.

يخيط، وخامساً يفتق، وسادساً يطرز بالإبرة، وبرغم أن هذه الصور مختلفة ومتفرقة من جهة الظاهر، فإنهم مجتمعون من جهة المعنى، ويعملون عملاً واحداً. ومثلُ هذا أحوال هذه الدنيا أيضاً. عندما تنظر إلى المسألة ترى الخلق جميعاً يؤدون العبودية للحق، الفاسق والصالح، والعاصي والمطيع، والشيطان والملك»[١].

ويضرب الرومي مثلاً بفرعون الذي يعده أهل الظاهر كافراً، بينما يرى الرومي أن هذا جيد لقوام اعتقاد العامة وأهل الرسوم، أما أهل الحقيقة فيرونه من أولياء الله، بل يرونه الله تعالى متجلياً في صفة القهر، يقول الرومي: «إن فرعون أيضاً اجتهد اجتهاداً عظيماً في البذل والإحسان وإشاعة الخير .. وإن أهل القلوب لا ينفون عن فرعون العناية نفياً كلياً، أما أهل الظاهر فيعدونه مردوداً تماماً، وذلك مفيد من أجل قوام الظاهر .. عندما يشاء الحق تعالى أن يعاقب شخصاً يعطيه في هذه الدنيا منصباً رفيعاً ومملكة عظيمة، على غرار فرعون ونمرود وأمثالهما. كل هذه المناصب الرفيعة كالمشنقة يضعهم الحق تعالى فوقها حتى تطلّع جملةُ الخلق عليها؛ لأن الحق تعالى يقول: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف»[٢] «أي خلقت العالم كله، وكان الغرض من ذلك كله إظهار ذاتي تارة باللطف وتارة بالقهر»[٣].

وقد سبق الحديث عن كفر فرعون وكفر الحلاج بما يغني عن إعادته هنا. كما أن استدلال الرومي بقول الحلاج وفعل فرعون وتركه

---

(١) فيه ما فيه، جلال الدين الرومي: ص ٨٦.

(٢) سبق تخريجه: ص ٣٢١.

(٣) فيه ما فيه، جلال الدين الرومي: ص ٢٥٢-٢٥٣. وينظر: ص ٦٢-٦٦، ١٢٩.

نصوص الكتاب والسنة أكبر دليل على تهافت ما ذهب إليه .

١٠- صدر الدين القونوي[١]:

يقول القونوي: «قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفَاتِحَة: ٥] فنقول في إيضاح سرد ذلك: لأصل الشجرة الحضرة الإلهية فروع، يسري في كل فرع منها سر الألوهية، بالسراية الذاتية من الذات المقدسة، قسطٌ بمقدار ما يحتمله ذلك الفرع من أصله. ألا وإن تلك الفروع هي الأسماء الإلهية، ألا وإن تلك السراية الذاتية الأصلية عبارة على سريان التجلي الذاتي في مراتب أسمائه، بحسب ما تقتضيه مرتبة كل اسم منها.. ولما كان كل اسم من أسماء الحق سبباً لظهور صنف ما في العالم، كان قبلةً له: فاسم ظهرت عنه الأرواح، وآخر ظهرت عنه الصور البسيطة بالنسبة، وآخر ظهرت عنه الطبائع والمركبات، وكل واحد من المولدات أيضاً ظهر باسم مخصوص عيَّنته مرتبةُ الظاهر به، بل حال المظهر واستعداده الذاتي الغير المجعول. ثم صار بعد قبلة له في توجهه وعبادته، لا يعرف الحق إلا من تلك الحيثية، ولا يستند إليه إلا من تلك الحضرة، وحظه من مطلق صورة الحضرة بمقدار نسبة ذلك الاسم من الأمر الجامع لمراتب الأسماء كلها والصفات.. فتفرعت لما ذكرنا الآراء المتباينة، والأحوال المختلفة، والمنازل المتفاوتة، والمقاصد

(١) محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف، صدر الدين القونوي، نسبة إلى قونية بتركيا، تلميذ ابن عربي وربيبه، حيث إن الأخير زوج أمه. من أقطاب الاتحادية، وهو ممن جمع بين التصوف والفلسفة، وله في ذلك مراسلات مع نصير الدين الطوسي، الفيلسوف الفلكي. توفي بقونية سنة (٦٧٢هـ) وهو ابن اثنتين وثلاثين سنة، وأوصى أن يحمل تابوته إلى دمشق ويدفن مع شيخه ابن عربي، فلم يتهيأ له ذلك. ينظر الوافي بالوفيات: ٢/ ٢٠٠، والطبقات الكبرى، للشعراني: ١/ ١٧٢.

والتوجهات، فمن عرف مراتب الوجود وحقائق الأسماء عرف سر العقائد والشرائع والأديان والآراء، على اختلاف ضروبها، وكيفية تركيبها وانتشائها»(١).

إلى أن قال: «من حيث أن الحق مسمى بالظاهر كان العالم من حيث حقائقه مظاهر لوجوده، ومجالي تعلقات شؤونه، وكل مظهر فغير مرئي، وإن كان الأثر له، وكل منطبع فظاهر، ولا ينسب إليه أثر من حيث هو كذلك، فلهذا وغيره قلنا: إن كل فرع متوجه إلى أصله وعابد له؛ ولهذا الموجب وسواه سرت أحكام العبودية والربوبية في كل شيء، فظهر سر المعية الإلهية الذاتية في كل شيء بالإحاطة الوجودية والعلمية والحكمية؛ فكل حاكم فبصفة الربوبية؛ وكل مجيب وتابع فبالصفة الأخرى»(٢).

إلى أن قال: «وعلم أن السر فيما ذكرنا هو أن الخلق كلهم مظاهر الأسماء والصفات، ولكل اسم وصفة تجليات وعلوم وأحكام وآثار، تظهر في كل من هو في دائرته، وتحت حكمه وتصريفه كما بينا أن كل صنف من الموجودات إنما يستند إلى الحق، ويأخذ منه من حيثية اسم خاص، هو سلطانه. ولما كانت الأسماء متقابلة ومختلفة، وكانت أحكامها وأذواقها وآثارها وأحوالها أيضاً كذلك، ظهر للبيب -وإن لم يكمل كشفه بعد- أن سبب الاختلاف هنا هو سبب الاختلاف في الأصل»(٣).

---

(١) إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، للقونوي: ص ٣٨٥-٣٨٦، ٣٨٨. وينظر: شرح الأربعين حديثاً للقونوي أيضًا: ٦٣-٦٤.

(٢) إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، للقونوي: ص٤٠١-٤٠٢.

(٣) إعجاز البيان في تأويل أم القرآن: ص٤٩٢-٤٩٣. وينظر الرسالة المفصحة، للقونوي أيضًا: ص٣٩-٤٠.

وخلاصة ما يريد القونوي قوله هو أن كل الأديان والشرائع والملل والنحل هي طرق لعبادة الله تعالى ؛ لأن كل معبود هو مجلى من مجالى الله تعالى في أسمائه وصفاته،وتنوع هذه المعبودات إنما هو كالتنوع في أسماء الله وصفاته : فمع تنوعها إلا أنها كلها تدل عليه.

ويخلص القونوي إلى أن الأكابر : «لا يتقيدون بذوق ولا معتقد، ويقرون ذوق كل ذائق واعتقاد كل معتقد، ويعرفون وجه الصواب في الجميع، والخطأ النسبي، وذلك من حيث التجلي الذاتي، الذي هو وجه عين كل معتقد»[١].

١١- صدر الدين الشيرازي[٢]:

يرى الشيرازي مثله مثل ابن عربي وغيره من الصوفية أن الخطأ الذي وقع فيه المشركون هو حصرهم الألوهية في أصنامهم فقط، يقول : «إن جميع الناس يعبدون الله بوجه حتى عبدة الأصنام؛ فإنهم يعبدونها لظنهم الإلهية فيها ؛ فهم أيضاً يعبدون ما تصوروه إله العالم بالحق؛ إلا أن كفرهم لأجل تصديقهم غير الله أنه هو الله، فقد أصابوا في التصور، وأخطأوا في التصديق؛ فلا فرق بينهم وبين كثير من

(١) إعجاز البيان في تأويل أم القرآن: ص٤٩٣.

(٢) صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، الملقب: ملا صدر. فيلسوف وصوفي من الإمامية الاثني عشرية. ولد في شيراز سنة (٩٧٩هـ). رحل إلى أصبهان وتعلم بها، ولم يذهب إلى غيرها. تزعم الشيرازي التيار الأفلاطوني في مدارس الشيعة، وفلسفته تعتبر مزيجاً من المشائية والإشراقية، فهو يجمع بين ابن سينا والسهروردي المقتول وابن عربي، والمعرفة عنده مصدرها النظر العقلي والكشف الحسي معاً، كما أنه أول من قال بأن الوجود سابق للماهية، قبل أن تشتهر به الفلسفة الوجودية في الغرب. توفي في البصرة بعد عودته من الحج سنة (١٠٥٠هـ). ينظر معجم الفلاسفة: ص٤٠٩، والموسوعة الفلسفية: ص٢٦٢.

الإسلاميين من هذا الوجه: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]»[١].

١٢- عبدالغني النابلسي:

يقرر النابلسي إيمانه الشديد بمبدأ وحدة الوجود بعبارات كثيرة منثورة في كتبه ورسائله منها قوله: «إن جميع الكائنات محسوساتها ومعقولاتها حتى الذرة (النملة) لا تخلو عن ظهور ذلك الوجود الحق بها»[٢].

وقوله: «الكل اعتبارات محضة في (بطون الذات الإلهية ووحدته كاندراج النخلة في النواة)[٣]، واندراج الباب والصندوق ونحو ذلك مثلاً في الخشب، واندراج الثياب المختلفة مثلاً في القطن ونحوه، واندراج الأمواج والفقاقيع في الماء..»[٤]. وكذلك قوله: «هم هو، وهو عينهم، كما قلت في أبيات في ديواني:

وكلهم هو فاسمع وهو عينهم إن الزجاج له بالشمس تلوين[٥]

(١) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، للشيرازي (مخطوط): ق ٥٠ أ.وقد سبق بيان معنى الآية ودلالتها عند الرد على ابن عربي في هذا المبحث.
(٢) القول المتين في بيان توحيد العارفين المسمى نخبة المسألة شرح رسالة التحفة المرسلة، لعبدالغني النابلسي: ص٧، وينظر ص ٣٠-٣١.
(٣) ما بين القوسين هو المتن الذي يشرحه النابلسي الموسوم بـ رسالة التحفة المرسلة لمحمد بن فضل الله الهندي.
(٤) القول المتين في بيان توحيد العارفين المسمى نخبة المسألة شرح رسالة التحفة المرسلة: ص ٢٠. وينظر ص ٤٥، ٩٠-٩١ من نفس الكتاب.
(٥) خمرة الحان ورنة الألحان، عبدالغني النابلسي: ص ٥٣.

ويقول:

إن الوجود الحق شيء واحد يا سعد من يجلى له فيشاهد
هو ظاهر في كل شيء باطن أبدا إليه كل شيء ساجد[(١)]

ويحث النابلسي السالك أن لا يقصر صورة معبوده على صورة واحدة فيقع في التقييد ولا يحقق أصل التوحيد، والذي هو عنده الإيمان بالله في جميع الصور والتجليات.

يقول النابلسي: «كلما ظهر من العدم مخلوق؛ فقل هذا هو الحق، ثم قل ليس هو الحق. وقل هذا الذي علمتُه هو الحق، وليس هو الحق. وقل هو عين علمي به، وليس هو عين علمي به.واحذر أن تقتصر على واحدة من ذلك فتكون مقيداً للحق تعالى، والحق تعالى لا يقيده شيء مطلقاً»[(٢)].

فالنابلسي هنا يقرر أن كل مخلوق - ولفظ " كل " يفيد العموم، بل هو أقوى صيغ العموم[(٣)] هو بحد ذاته تجلٍّ إلهي؛ فبالتالي قد يكون هذا المخلوق صنما، أو تمثالاً، أو كنيسة أو صومعة، أو راهباً نصرانياً، أو حبراً يهودياً، وهلم جرا. فكل من قدس شيئاً أو عبده فهو على صواب لأن هذا الشيء في الحقيقة إحدى تجليات الحق تعالى؛ لأن الحق تعالى لا تقيده الصور مهما كثرت؛ فتجليه في المخلوقات لا حد له. وهذا ما صرح به النابلسي في موضع آخر حيث يقول:

---

(١) المعارف الغيبية، شرح القصيدة العينية: ق ٢٤ أ ب.
(٢) المعارف الغيبية، شرح القصيدة العينية: ق ٢٤ أ ب.
(٣) ينظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار: ٣/١٢٣-١٢٧، وأوجز المسالك، لابن هشام: ٣/٣٢٨-٣٣٠.

«إن حقيقة الكشف عند أهل المعرفة هو رفع حجاب الأغيار عن وجه الحق تعالى الطالع في جميع الأطوار قال تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟﴾ [البَقَرَة: ١١٥] فعمم في المواضع والأشخاص: ﴿فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البَقَرَة: ١١٥] فخصص الوجه الظاهر في جميع تلك المظاهر، فما أشرفها من آية اقتضت أن كل ما شعر به عقل أو حس، على حسب اختلاف العباد، فإنه مظهر لوجه الحق تعالى الواحد. فالمظاهر كثيرة والوجه واحد، وكثرة المظاهر الكثيرة المختلفة بالأجناس والأنواع والأشخاص تشبيه لذلك الوجه الواحد، وهذا التشبه هو عين التنزيه، وهو معنى تسبيح الأشياء كما قال تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الإسرَاء: ٤٤] الآية، وبيان ذلك أن وجه الحق الواحد إذا ظهر فكان شجراً مثلاً كان ذلك الظهور تشبيهًا له لاتصافه بجميع ما اتصف به الشجر، وإذا ظهر أيضاً في ذلك الحين فكان حجراً كان اتصافه بجميع ما يتصف به الحجر تنزيهاً له عن كونه شجراً، وكونه شجراً تنزيه له عن كونه حجراً. ومثل ذلك كونه أرضاً وكونه سماء إلى غير ذلك من جميع المعالم، فالحكم عليه حنيئذ بأن هذا الشيء حكم عليه بأنه ليس هذا الشيء الآخر وبالعكس فالتنزيه عين التشبيه، والتشبيه عين التنزيه. فإذا تأمل العارف وجد الحكم عليه بأنه حجراً مثلاً ليس المراد به أنه مقيد بتلك الأوصاف التي وصف بها ذلك الحجر؟ ولهذا كان شجراً أيضاً في حالة كونه حجرًا. وإنما تلك الأوصاف التي وصف بها ذلك الحجر والشجر قائمة به تعالى»[(١)].

ومن خلال ما صرح به النابلسي آنفاً ؛ فإن كل من أشرك مع الله

---

(١) تحقيق الذوق والرشف في معنى المخالفة الواقعة بين أهل الكشف: ق ١ب.

غيره أو عبد سواه مسلمون ومؤمنون بالحق تعالى في نظر النابلسي؛ لأن الذي عبد الله في الأحجار والأوثان إنما عبد حقيقة الله لأنه تعالى هو المتجلي فيها. وكذلك من عبد الأشجار فإنما عبد مجلى الله فيها، وهكذا في سائر التجليات؛ فلا يوجد كفر ولا شرك، ولا كفار ولا فجار؛ بل الأمر إيمان مطلق؛ يشمل الكل، وكل عابد في هذا الكون مهما كان معبوده فهو على صواب فيما عبد إذ إنه ما عبد في الحقيقة إلا الله.

ويؤكد النابلسي أن من عبدالله في بعض الصور دون البعض الآخر، هو كمن آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض؛ فلا يتم الإيمان إلا بعبادته تعالى في جميع الصور التي تجلى فيها.

يقول النابلسي: «ظهر لي [يقصد الله تعالى] بصورتي، وقال أنا الموجود المطلق، وأنت قيدي وكذلك كل شيء، أنا الوجود المطلق وذلك الشيء قيدي، والجاهلون بي يعبدونني بصوْر معتقداتهم لا غير، يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض، وهم مأمورون أن يعبدونني في جميع الصور؛ فيؤمنون بالكتاب كله، ويستريحون من تعب الغير»[1].

ويرى النابلسي أن الشرك والغي والإثم في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف: ٣٣]، هو إثبات وجود لأي كائن مع وجود الله تعالى «فمن تعين عنده وجوده مع الله تعالى ظاهراً أو باطناً فقد أفحش وبغى، وقال على الله ما لا يعلم؛

(١) مناجاة الحكيم ومناغاة القديم (مخطوط): ق ٨ أ.

وذلك لأن التعينات في الوجود الحادث إنما هي لبيان امتياز الحضرات الصفاتية لتفصيل مجملاتها، وتبين كمالاتها، وليست المغايرة أمراً مقصودا»(١).

والتعسف في التأويل هي من سمات المتصوفة عموماً، والغلاة منهم على وجه الخصوص؛ وإلا فما علاقة هذه الآية بتوحيد وحدة الوجود الذي يؤمن به النابلسي، والآية بمنطوقها ومفهومها تبين المحرمات التي حذر الله عباده من الوقوع فيها وعلى رأسها الشرك بالله تعالى وسببه الرئيس القول على الله بغير علم(٢)، كما هو حال متصوفة وحدة الوجود.

والعباد عند النابلسي قسمان: قسم تجلى الله فيهم بصفات الجمال فهم المؤمنون، وقسم تجلى فيهم بصفات الجلال فهم الكفار، والكل تجلياته، فهو هم، وهم هو.

يقول النابلسي: «والسر في ذلك أنهم كلهم - عليهم السلام - مظاهر أمر الله تعالى في عالمنا هذا من التجلي الجمالي، فهم محبوبون»(٣)، و«هؤلاء الكفار المكذبون بأنبياء الله تعالى مظاهر الله تعالى أيضاً في عالمنا هذا، لكن من التجلي الجلالي»(٤).

ويحرف النابلسي تفسير القرآن ليستدل به على وحدة الأديان، حيث يؤكد أن الشجرة التي كلم الله موسى عندها هي الله نفسه- تعالى عن

---

(١) الفتح الرباني والفيض الرحماني: ٣١-٣٢.
(٢) ينظر تفسير الطبري (تحقيق أحمد، ومحمود شاكر): ١٢/ ٤٠٢-٤٠٤.
(٣) الفتح الرباني والفيض الرحماني: ١٨٨.
(٤) الفتح الرباني والفيض الرحماني: ١٨٩.

ذلك- حيث تجلى فيها كما تجلى في النار ليراها موسى فيأتي ؛ وهناك كما يقول النابلسي أمر الله موسى بأن لا يعتبر بالظاهر بل الأمر كله قائم على الباطن الذي هو الإيمان بأن الله كل شيء في الوجود، وأن كل كائن إنما ينطوي في الحق تعالى، وكأن النابلسي هنا يقول بوحدة وجود كامنة في الكون أساسها الحق تعالى عن ذلك[١].

وعبر تقرير النابلسي لهذه الوحدة فإن كل شيء في هذا الكون وكل معبود فهو هدى لأنه في الحقيقة عين الرب، وهو في تقريره لهذه الحقيقة يستدل بقول الله تعالى: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾ [طه: ١٤]، فيفسرها بنفس وجودي هو أن الله تعالى عن ذلك هو الظاهر في كل الأعيان، والمتجلي في كل الصور[٢]. بينما صريح الآية يفيد كلام الله تعالى لموسى عليه السلام بأنه سبحانه الإله المتفرد بالألوهية الذي ينبغي أن يعبد وحده سبحانه دون سواه، وأن يفرد بالتوحيد دون شريك[٣]، وبقية الآية تفيد هذا المعنى، وهو قوله: ﴿فَٱعْبُدْنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِيٓ ١٤﴾ [طه: ١٤]، ولهذا بتر النابلسي الآية حتى يتم له مراده.

ومن مبدأ وحدة الوجود أيضاً: يؤكد النابلسي على أن الإسلام والإيمان الذي يجب أن يلقى العبد بهما ربه هو: الإيمان بأن الله تعالى عن ذلك يظهر في صورة كل شيء، لا فرق بين تجليه تعالى في صورة، وتجليه في أخرى. يقول النابلسي: «وأما معرفتنا به، لضرورة إسلامنا له وإيماننا به وانقيادنا إليه، واقعة على تجليه وظهوره بما تجلى

(١) ينظر رسالة في حكم حطيم الولي، للنابلسي: ص ١٩٤-١٩٥.
(٢) ينظر: رسالة في حكم شطح الولي (ضمن شطحات الصوفية، البدوي): ص ١٩٥.
(٣) ينظر: تفسير الطبري: ١٦/ ١٤٧.

به وظهر به لنا من صورة كل معقول وصورة كل محسوس من غير فرق في هذا المقام بين التجلي بصورة والتجلي بصورة أخرى»[(١)].

والله - عند النابلسي - يتجلى بصورة يعرفه الجميع بها؛ ولكن لكل قوم ولكل عبد صورة يتجلى الله فيها له، فيعرفه العبد بها: «يخلق الله تعالى في قلب عبده معرفة به تعالى في الصورة التي تجلى عليه بها»[(٢)].

وهذا منطوق قول النابلسي؛ ولكن مفهوم قوله: أن الله يظهر في صورة كل معبود لعابده فيعرفه عباد الأصنام في الأصنام، ويعرفه النصارى في الصليب، وتعرفه كل ملة في معبودها الذي تعبده من دون الله. يشهد لهذا عبارته السابقة.

ويرى النابلسي أن من غلبت عليه العبادات والطاعات قد تجلى له الله تعالى من حيث اسمه الجميل. ومن غلبت عليه المعاصي والآثام يكون تجلي الله له من حيث اسمه الجليل[(٣)].

والنابلسي يقرر أن الجميع يرى الله، العارف والغافل على حد سواء؛ إلا أن العارف يرى الصورة حقيقة الله سبحانه، بينما الغافل لغفلة عن حقيقة توحيد وحدة الوجود - والذي أساسه أن الحق هو الخلق - لا يرى إلا الصورة، والتي هي في الحقيقة مجلى من مجالي الحق.

---

(١) الوجود الحق والخطاب الصدق للنابلسي: ص ٣٩.
(٢) الوجود الحق والخطاب الصدق: ص ٤٠.
(٣) ينظر المعارف الغيبية شرح قصيدة النادرات العينية، للنابلسي (مخطوط): ق٣٨.

يقول النابلسي: «فإن الحق تعالى إذا تجلى بصورة استترت الصورة، وإذا استتر بصورة ظهرت الصورة. فإذا تجلى بصورة للعارف، رآه العارف ولم ير الصورة، مع أنه لم ير إلا الصورة. وإذا استتر بصورة عن الغافل، فإنه يرى الصورة ولا يراه، سبحانه، مع أنه رائيه. وهذا من العجائب. يظهر الخلق، فيرى ولا يرى. ويبطن الحق، فيرى ولا يرى. وكل ذلك في حين واحد»(١).

وكل تسبيح وعبادة من كل عابد؛ فهي من الله لله؛ فهو المتجلي في جميع الأشياء على حد قول النابلسي مستعيناً كعادة الصوفية دائماً بنوع من التأويل الباطني، فيقول: «قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ۝٤٩﴾ [القَمَر: ٤٩]، على قراءة رفع (كلُّ) والمعنى أن جميع الأشياء المخلوقة بقدر هي نحن، والمراد من حيث إنها هي المتجلي الحق سبحانه وتعالى، وجميع الأشياء تسبيحاته وتنزيهاته وتقديساته لذاته بذاته»(٢). «﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الإسراء: ٤٤]، يعني أن الله تعالى يسبح نفسه بنفسه»(٣).

ورفع (كلُّ) في قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ۝٤٩﴾، هي من القراءات الشاذة، ونسبها بعض المفسرين إلى المعتزلة لإثبات قولهم في القدر(٤). والآية فيها دليل على إثبات أن كل شيء في هذا الكون إنما

---

(١) الوجود الحق والخطاب الصدق: ص ٤١.
(٢) المعارف الغيبية شرح القصيدة العينية ق ١٠ب.
(٣) المعارف الغيبية شرح القصيدة العينية ق ١٠أ.
(٤) ينظر نظم الدرر، للبقاعي: ١٩/ ١٣٣. والبحر المحيط لأبي حيان النحوي: ١٠/ ٤٨. والفتوحات الإلهية للجمل: ٧/ ٣٥٧-٣٥٨. علماً أن هذه القراءة برفع (كلُ) =

هو يسير بتقدير العزيز العليم، وأنه قد سبق في علم الله كونه، وإيجاده.

وما ذهب إليه النابلسي فهو تأويل باطني لا يتفق وصريح الآية؛ حتى لو قرئت بالرفع فهي دليل على إثبات القدر وفقاً لمعتقد أهل السنة. وليس في منطوق الآية ولا في مفهومها ما يدل على قول النابلسي، كما أن اللغة لا تدل على ما ذهب إليه وفق مقتضى عقيدته في وحدة الوجود.

وترجع قدسية الكعبة عند النابلسي إلى أنها مظهر الحق تعالى في عالم الجماد، يقول النابلسي: «الكعبة مظهر الذات الإلهية في عالم الجماد»[1].وهي «الحقيقة الإلهية والذات الربانية»[2] كما أن «حقيقة الكعبة أفضل من محمد .. فإن حقيقة الكعبة بيت الله الجامع لجميع الأسماء والصفات. الحق تعالى هو حقيقة الكعبة عند أهل الإدراك

= لم أقف عليها في كتب القراءات، كالغاية في القراءات العشر، لأبي بكر أحمد بن الحسين بن مهران النيسابوري: ص ٢٦٨. واتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر، لأحمد عبدالغني الدمياطي، ص ٤٠٤. ووجه عثمان ابن جني قراءة من قرأها بالرفع على أنها "جملة وقعت في الأصل خبراً عن المبتدأ في قولك: نحن كل شيء خلقناه بقدر فهو كقولك: هندٌ زيدٌ ضربها. ثم تدخل (إنّ) فتنصب الاسم، ويبقى الخبر على تركيبه الذي كان عليه من كونه جملة من مبتدأ وخبر" ا.هـ. المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها: ٢/ ٣٥٠. وسواء قرئت بالنصب على قراءة الجمهور، أو بالرفع فهي حجة لأهل السنة في إثبات القدر فالآية تدل على عموم قدرة الله، وتعلقها بكل مخلوق، وشمول خلقه لكل شيء ودليل على إحكام الخلق وسبق التقدير. ينظر: تفسير الجلالين من سورة غافر إلى سورة الناس، لفضيلة الشيخ عبدالرزاق عفيفي رحمه الله: ص ١٢٨.

(١) المعارف الغيبية شرح القصيدة العينية ق ١٣أ.

(٢) نتيجة العلوم ونصيحة علماء الرسوم (مخطوط): ق ١٦أ.

المخصوص، وحقيقة الحق تعالى لا شك في أنها أفضل من محمد ﷺ»[1].

فالكعبة عند النابلسي ينبغي أن يتوجه لها بالعبادة؛ فيدعوها المسلم ويعبدها كما يعبد الله؛ لأنها مظهر من مظاهر الحق تعالى- عند النابلسي، وليست قدسيتها راجعة إلى أنها قبلة للمسلمين، وأنها أول بيت وضع للناس ليأتوه حجاجاً ومعتمرين، ويؤدوا الركن الخامس من أركان الإسلام، وعندها أول مسجد وضع في الأرض، وهو المسجد الحرام[2].

ثم إن النابلسي لا يرى في هذه الأصنام والأشجار، والصليب وغيرها مما يعبد من دون الله؛ إلا خيال لا حقيقة له؛ إذ الوجود وجوده وحده، وما عداه وهم زائل، وسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء. فيظهر تعالى في هذه التماثيل والتصاوير كيفما شاء، فإذا عبدت من قبل أتباعها، فما عبدوا في الحقيقة إلا الله تعالى.

يقول النابلسي: «جميع هذه المخلوقات ذرات الوجود؛ إذ كل فرد من الأفراد المذكورة مجرد تصوير وتمثيل وتقدير من الوجود الحق سبحانه، ولا وجود إلا وجود الحق سبحانه المصور الممثل المقدر والتصاوير والتماثيل والتقادير كلها أمور عدمية ظاهر بها الوجود الحق

---

(١) نتيجة العلوم ونصيحة علماء الرسوم (مخطوط): ق ١٥ أ-ب.

(٢) جاء في حديث أبي ذر الغفاري ﷺ قال: "سألت رسول الله ﷺ عن أول مسجد وضع في الأرض؟ قال: "المسجد الحرام" قلت: ثم أي؟ قال: "المسجد الأقصى" قلت: كم بينهما؟ قال: "أربعون عاماً، ثم جعلت لك الأرض مسجداً، فحيثما أدركتك الصلاة فصل". رواه الإمام مسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة، رقم (٥٢٠) ١/ ٣٧٠.

على ما هو عليه لم يتغير ولم يتبدل عما هو عليه أزلاً وأبداً وإنما يغير ويبدل تلك التصاوير والتماثيل والتقادير؛ فيظهر هو منها لها على حسبها حيث شاء، ولا تشعر به ولا تعلم أنه وجودها الذي هي موجودة به»[(١)].

وعند قول الجيلي: «فكان تعالى حقيقة تلك الأوثان التي يعبدونها»[(٢)] يقول النابلسي: «باعتبار أنه هو الوجود الحق الواحد الأحد صور صوراً، وقدر مقادير هي عدم في نفس الأمر، وظهر بها؛ فسمي مجموع الوجود وتصاويره وتقاديره أوثاناً، أي أصناماً، كما سميت عابدين وعبادات، وسميت أماكن وأزمان إلى غير ذلك، والجميع هو ذلك الوجود الواحد الحق .. وإذا كان الأمر على ما ذكرنا فما عبدوا إلا الله؛ أي كل من عبد شيئاً إنما عبد الله، ولم يفتقروا في ذلك إلى علمهم بأن ذلك حق في نفس الأمر، ولا يحتاج إلى نياتهم؛ لأن عباداتهم لله تعالى»[(٣)].

ويقرر النابلسي في تناقض ظاهر أن ما يظهر للناس أنه كفر وشرك، وما يحكم على أناس بأنهم مشركون وكافرون فإنما هو في الظاهر؛ وإلا ففي حقيقة الأمر هم مسلمون موحدون لله فرحون في الآخرة؛ كالمؤمنين تماماً؛ لأنهم عبدوا الله من حيث أراد سبحانه أن يعبد ويطاع؛ فعبدوه في مجاليه وصوره؛ فاستحقوا الفوز في الآخرة.

---

(١) الكشف والبيان عن أسرار الأديان في كتاب الإنسان الكامل وكامل الإنسان، للنابلسي (مخطوط): ق ٣.

(٢) الإنسان الكامل: ٢/ ٧٧.

(٣) الكشف والبيان عن أسرار الأديان في كتاب الإنسان الكامل وكامل الإنسان: ق٤.

يقول النابلسي : «جميع العباد المسلمون والكافرون فرحون في الدنيا بأفعالهم التي هم فاعلوها، وإن لم يشعروا بها ؛ لأنها طاعة لله تعالى إذ هي عبادة له تعالى من حيث ما هم مخلوقون له، وقائمون به، وإن كان في نفوسهم عبادة غيره سبحانه ؛ ولهذا قالوا: ﴿قَالُواْ نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَٰكِفِينَ ﴿٧١﴾﴾ [الشُّعَرَاء: ٧١]، وهذا ما أعلمهم به وأوجد في إدراكهم، وله الحكم الشرعي عليهم بأنهم كافرون وفرحون في الآخرة»[١].

١٣- أحمد بن عجيبة :

ذهب ابن عجيبة إلى أن الوجود الظاهري وما يتصف به إنما هو في الحقيقة حجاب لا وجود له، وما يظهر للناس وجوده كالشيطان والنفس ووجود البشرية إنما هو في حقيقته كالمنديل الذي تمسح به الأقذار لتجلو الحقيقة الكلية عما علق بها من أوهام الناس وتخيلاتهم. فليس إلا مظاهر الحق، وتجلياته في كل شيء.

يقول ابن عجيبة : «واعلم أن هذه الأوصاف البشرية التي احتجبت بها الخضرة إنما جعلها الله منديلاً لمسح أقذار القدر، كالنفس والشيطان والدنيا، فجعل الله النفس والشيطان منديلاً للأفعال المذمومة، وجعل البشرية منديلاً للأخلاق الدنيئة، وما ثم إلا مظاهر الحق وتجليات الحق، وما ثم سواه»[٢]. فلا عجب إذاً أن يصوب الصوفية كل ملة ودين في هذا الكون.

ويفصح ابن عجيبة عن حقيقة دعوته الوجودية وأنها في أساسها

---

(١) الكشف والبيان عن أسرار الأديان في كتاب الإنسان الكامل وكامل الإنسان: ق٥أ.
(٢) إيقاظ الهمم، ابن عجيبة: ص ٦٦.

دعوة للوحدة بين الأديان المختلفة؛ إذ إن كل شيء هو عبارة عن ذات الخمرة الأزلية. والخمرة الأزلية في اصطلاح القوم إنما هو الله - تعالى عن ذلك وتقدس -[(١)] وليس تجليها في مظاهر متعددة ومختلفة زائداً عن ذاتها بل هو نفسه.

يقول ابن عجيبة: «لا حدوث عندنا في ذوات التجليات التي هي مظاهر الخمرة، وإنما الحدوث في تلوينها وتشكيلها بعد ظهورها، وليس ذلك التلوين والتشكيل شيئاً زائداً عليها. فلما كانت قبل التجلي لا شيء معها، كذلك هي بعد التجلي لا شيء معها، إذ تلوينها وتشكيلها لا يخرجها عن أصلها من الوحدة فافهم»[(٢)].

ويصل ابن عجيبة إلى القول بأن كل ما في هذا الوجود إنما هو مظاهر للربوبية، ومن ذلك العبد نفسه؛ لأنه لا حقيقة لوجوده أصلاً؛ لكن الله تجلى بمظهر الربوبية بأشكال العبودية فسمي عبداً وإلا فحقيقته هي الربوبية المطلقة.

يقول ابن عجيبة: «العبد في الحقيقة لا وجود له من ذاته أصلاً؛ ولكن لما تجلى سبحانه بمظهر الربوبية في قوالب العبودية؛ سمي ذلك

---

(١) قال ابن عجيبة: «أما الخمرة فقد يطلقونها على الذات العلية قبل التجلي، وعلى الأسرار القائمة بالأشياء بعد التجلي، فيقولون: الخمرة الأزلية تجلت بكذا، ومن نعتها كذا، وقامت بها الأشياء تستراً على سر الربوبية، وعليها غنى ابن الفارض في خمريته، وإنما سموها خمرة؛ لأنها إذا تجلت للقلوب غابت عن حسها كما تغيب بالخمرة الحسية»اهـ. معراج التشوف إلى حقائق التصوف: ص٤٦. وينظر شرح ديوان ابن الفارض للبوريني والنابلسي: ٢/ ١٥٤-١٥٥.

(٢) تقييدان في وحدة الوجود، لابن عجيبة: ص١٣، وينظر كشف النقاب عن سر لب الألباب، له أيضاً: ص٣٩.

المظهر باعتبار القالب عبداً، وهو محذوف باعتبار المظهر. فإن نظرت إلى مطلق التجلي ؛ رأيت عظيمة قديمة أزلية ولا عبد، وإن نظرت إلى تطوير ذلك التجلي بشكل العبد وصورته، رأيت عبداً فقيراً»[(١)].

فلازم قول ابن عجيبة هنا : أن فرعون صادق كل الصدق في دعواه الربوبية، كما أن النمرود صادق في وصف نفسه بصفات الربوبية من الإحياء والإماته والرزق وغيرها، وأن إبراهيم وموسى عليهما السلام مخطئان في تكذيبهما لهذين العبدين. وهذا لا يقوله مسلم.

والشرك عند ابن عجيبة - كما هو الحال عند سائر متصوفة وحدة الوجود- هو إثبات وجود مع الله وهذا شرك جلي عند المتصوفة[(٢)].

١٤- أحمد التيجاني:

يعتبر التيجاني[(٣)] من غلاة الصوفية المتأخرين، وممن له أثر كبير بين المسلمين الأفارقة في المغرب الأقصى وفي جنوب غرب أفريقيا ووسطها، ولا زال أثره إلى يومنا هذا[(٤)].

ويزعم التيجاني مثله مثل غيره من الصوفية أصحاب وحدة الوجود؛ أن الله تعالى يتجلى في كل شيء، والأشياء كلها مظاهر لله تعالى؛ لذا

---

(١) شرح نونية الششتري، لابن عجيبة: ص ٢٠.

(٢) ينظر: شرح نونية الششتري، لابن عجيبة: ص ٥٢-٥٣.

(٣) أبو العباس أحمد بن محمد بن المختار التيجاني المضاوي، ولد سنة (١١٥٠هـ). شيخ التيجانية، كان فقيهاً مالكياً، عالماً بالأصول والفروع، أقام بقية حياته بفاس، وبها توفي سنة (١٢٣٠هـ). ينظر شجرة النور الزكية: ص٢٥٨، والأعلام: ١/ ٢٤٥.

(٤) ينظر: التيجانية، د. علي بن محمد الدخيل الله، ومشتهى الخارف الجاني في رد زلقات التيجاني الجاني، للشيخ: محمد الخضر الجكني الشنقيطي.

فإن العبادة تصح من كل عابد، ومن كل ساجد لغير الله؛ لأنه في الحقيقة ما سجد ولا عبد إلا الله في تجلياته المتعددة. وله نصوص في ذلك منها:

١- يقول التيجاني: «فكل عابد أو ساجد لغير الله في الظاهر فما عبد ولا سجد إلا لله تعالى؛ لأنه هو المتجلي في تلك الألباس.. قال سبحانه وتعالى لكليمه موسى: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي﴾ [طه: ١٤]، والإله في للغة هو المعبود بالحق، وقوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾ [الأنبياء: ٢٥] يعني لا معبود غيري وإن عبد الأوثان من عبدها فما عبدوا غيري، ولا توجهوا بالخضوع والتذلل لغيري بل أنا الإله المعبود فيهم، هذا معنى قوله تعالى: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي﴾ [طه: ١٤] على هذا المنوال يريد إياك أن تعتقد ما يعتقده الجهال من أنهم يعبدون غيري، أو أنهم متوجهون لغيري»[١].

٢- ويقول عن الكفار: «ومنهم من أحب الله تعالى غلطاً منه بنسب الألوهية لغيره، إلا أن الحق سبحانه وتعالى تجلى لهم تلك الألباس لكمال ألوهيته، فأحبوه وعبدوه من حيث لا يشعرون، فلولا أنه تجلى لهم في تلك الألباس، وجذبهم بذلك التجلي إلى محبة ألوهيته، ما كانوا يلتفتون إلى تلك الأوثان، ولا أن يلموا بها فضلاً عن أن يعبدوها، فهم محبون لله عابدون له»[٢].

---

(١) جواهر المعاني: ١/ ١٨٤-١٨٥.

(٢) جواهر المعاني: ١/ ١٨٤. وينظر: ميدان الفضل والإفضال في شم رائحة جوهرة الكمال، لعبيدة بن محمد الصغير التيجاني: ص ٥٤-٥٦. وميزاب الرحمة الربانية في التربية بالطريقة التيجانية، له أيضاً: ص ٧٧-٧٨.

٣- ويقول أيضاً : «ومنهم المتوجه إلى الحضرة العلية، من وراء ستر كثيف، وهم عبدة الأوثان ومن ضاهاهم، فإنهم في توجههم إلى عبادة الأوثان ما توجهوا لغير الحق سبحانه وتعالى، ولا عبدوا غيره، لكن الحق سبحانه وتعالى تجلى لهم من وراء تلك الستور بعظمته وجلاله، وجذبهم بحسب ذلك بحكم القضاء والقدر الذي لا منازع لهم فيه»(١).

١٥- الأمير عبدالقادر الجزائري :

هو كشيخه ابن عربي يرى أن الإنكار على المشرك إنما يعود على حصره معبوده في صورة واحدة هي الصنم أو الوثن أو الصليب ونحوها. أما من عبدالله في جميع مجاليه فقد أصاب كبد الحقيقة.

يقول الجزائري(٢) «كل عابد صورة من شمس وكوكب، ونار ونور، وظلمة وطبيعة، وصنم وصورة خيالية وجن، وغير ذلك، يقول في الصورة التي عبدها : إنها صورة المقصود بالعبادة، ويصفها بصفات الإله، من الضر والنفع، ونحو ذلك، وهو محق من وجه؛ لولا أنه حصره وقيده، فما قصد عابد بعبادته الصورة التي عبدها إلا الحقيقة المستحقة للعبادة، وهو الله تعالى»(٣).

---

(١) جواهر المعاني: ١/ ٢٣٩.

(٢) عبدالقادر بن محيي الدين بن مصطفى، الحسني الجزائري. ولد سنة (١٢٢٢هـ) في مدينة وهران في الجزائر، تلقى العلم على يد والده، وغيره. بايعه أهل الجزائر سنة (١٢٤٨هـ)، وولوه القيام بأمر الجهاد ضد الفرنسيين، جنح آخر أمره إلى السلم، ونفي إلى الشام، توفي في دمشق سنة (١٣٠٠هـ)، ينظر الأعلام: ٤/ ٤٥.

(٣) المواقف في الوعظ والإرشاد: ١/ ٣٩-٤٠. أكد الشيخ علي الطنطاوي رحمه الله أن كتاب المواقف كتاب وحدة وجود، وأن الشيخ عبدالقادر الجزائري كان يؤمن =

١٦- محيي الدين الطُعمي:

يقول الصوفي المعاصر محيي الدين الطعمي: «الحكمة السريانية في الأكوان اقتضت سريان العين الإلهية في كل شيء، فالألوهية عين العالم وما فيه، فكيف يعبد الشيء في العالم إلا وهو الله، وإن تعددت المناظر والمظاهر. فاعلم هذا السر الجليل أيها الولي، فإن ما من صورة إلا وقد عبدت في الأكوان إما بالتسخير أو بالتأله، فلا تغرنك المظاهر فإن الحق تعالى عين كل شيء. وما قصَّر هارون في الأمر فإنه ترك القوم كي تحقق عليهم سريانية الحق تعالى في عجل السامري كي نعتبر نحن أن كل صورة وإن عبدت في الكفر فإن عينها الحق تعالى»(١).

ويؤكد ا لطعمي أن الخطأ الذي وقع فيه قوم موسى حين عبدوا العجل هو أنهم لم يعبدوا باطن العجل الذي هو عين الله - تعالى الله عن ذلك - بل عبدوا الذهب والمال الذي هو ظاهر العجل فهنا كان غضب موسى عليهم. كما يزعم الطعمي.

يقول الطعمي: «اشترك موسى وهارون في تخليصهم من هذه العبودية الزائفة، وأن هذا المعبود أصلاً حجاب، والحقيقة هي الله التي تستحق العبادة المحضة الصرفة الخالصة، فافهم فحجب ذهب العجل حقيقة الألوهية التي هي باطنه»(٢).

= بها ويعتقدها. ينظر ذكرياته (١/ ١٣٨). ويعد الأمير عبدالقادر من أتباع ابن عربي وممن تأثروا بمذهبه، ودفن بجواره، ثم نقل جثمانه إلى الجزائر عام (١٩٦٥م). ينظر الفتوحات لابن عربي: ١/ ٥، الحاشية.

(١) فناء اللوح والقلم في شرح فصوص الحكم، محيي الدين الطعمي: ص ٢٢٤.

(٢) فناء اللوح والقلم: ص ٢٢٥.

ويقول الطعمي أيضاً : «إن الصور كلها المعبودة هي الله من حيث الحقيقة، وإن الأنبياء ما حاربوا إلا ظاهر هذه الصور لا بواطنها، فمن تفكر في بواطن هذه الأصنام علم يقينا أحدية الحق تعالى وكفر بظواهرها»(١).

ويزعم الطعمي - تبعاً لشيخه ابن عربي - أن الخطأ الذي وقع فيه المشركون هو حصرهم العبادة على مجلى واحد من مجالي الله وهي الأصنام، فلو لم يحصروا عبادتهم في الأصنام، وأطلقوها فعبدوا كل شيء لما عتبوا وزجروا، يقول الطعمي: «الذي أضلهم، أي قوم نوح، ما هو تعدد الآلهة ومسمياتها المذكورة؛ بل حبسهم للإله في جرم الأصنام، وعدم إطلاقهم»(٢).

١٧- مصطفى محمود:

يعتبر من أقطاب الصوفية الغلاة في هذا العصر، وهو يؤمن بوحدة الوجود على مذهب ابن عربي، وقد سبقت الإشارة إلى بعض أقواله. ومن منطلق إيمانه بوحدة الوجود، آمن بداهة بوحدة الأديان.

يقول مصطفى محمود: «يقرر القرآن بعبارات قاطعة محددة وآيات لا تقبل التأويل وحدة الله المطلقة، وأنه لا موجود بحق سواه، وأن كل ماعداه باطل زائل»(٣). ثم يقول بعد ذلك : «يقرر - القرآن - أن الذين توجهوا إلى الشمس على أنها رمز وآية من آيات الله، وهم: "الصابئون" أمثال: "أخناتون" كانوا في زمانهم على دين ولهم

---

(١) فناء اللوح والقلم: ص ٢٢٥.
(٢) فناء اللوح والقلم: ص ٥٢. وينظر: ص ٦٠-٦١.
(٣) القرآن محاولة لفهم عصري، مصطفى محمود: ص ١٤٩.

أجرهم»[١].

ومن المعاصرين -ممن ينتسب إلى التصوف - الصوفي الفلسطيني: يعقوب كيريش حيث يرى أن أصحاب الديانات الأخرى " كلهم يصلّون لله" ويقول: «إذا رأيت وثنياً يصلي احترمه ؛ لأنه إلى الله الحقيقي يتوجه دون أن يعرف ذلك»[٢].

ومنهم أيضا الشيخ شفيع المولوي - رئيس دراويش المولوية في طرابلس الشام - فيقول: «إن جميع الدروب تنتهي إلى الله، وعلى كل إنسان أن يختار الدرب الذي يراه أفضلها له»[٣]، ويقول أيضاً: «المؤمن يتخطى الخير والشر، المؤمن يتخطى التدين والإلحاد، المؤمن انطلق إلى حيث الكل واحد»[٤]. وهذا إيمان خالص بوحدة الوجود. ويخبر الشيخ مولوي عن رؤيا صوفية رآها هو نفسه، فرأى كأنه يرتقي قمة جبل بحثاً عن الله، وبلغ أخيراً عرشاً أبيضاً عظيماً، ولكنه لم يجرؤ على النظر إلى وجه الذي كان جالساً هناك. ارتفع صوت: "تجرأ وارفع نظرك" فرفع نظره، فكان الوجه الذي شاهده هو وجهه؟[٥].

---

(١) القرآن محاولة لفهم عصري، مصطفى محمود: ص ١٥٠.

(٢) مذاهب وملل وأساطير في الشرقين الأدنى والأوسط. جاك كاليبو، ونيكول كاليبو: ص ٥١. والكتاب طبع في لغته الأصلية سنة ١٩٧٩م سبق هذا التاريخ سنون عدة لجمع المعلومات أثناء رحلة قام بها المؤلفان في الشام. ويذكر مؤلفا الكتاب عن يعقوب كريش بأنه يجتمع عنده في جامع صغير طوائف من أهل الملل المختلفة.

(٣) مغامرات في بلاد العرب، ويليام ب. سيبروك (رحالة أمريكي): ص ٢٥٠. وكان لقاء الرحالة بهذا الدرويش في حدود سنة ١٩٢٦م.

(٤) مغامرات في بلاد العرب، ويليام ب. سيبروك: ص ٢٥٦.

(٥) المرجع السابق: ص ٢٥٧.

ويشبه الشيخ شفيع وحدة الأديان بمخروط الله في قمته والبشر حول قاعدة المخروط وبما أن المخروط شديد الانحدار فإن البشر لا يصعدون إلى الأعلى بل يتوجه بعضهم شرقاً وبعضهم غرباً وكل فريق يضلل الآخر، وهم لا يدركون أن الطرق كلها تنتهي إلى الله إذا صعدوا للأعلى فقط(١).



(١) ينظر مغامرات في بلاد العرب، ويليام ب. سيبروك: ص ٢٨٦- ٢٨٧.

المبحث الرابع

كفر من اعتقد وحدة الوجود

تعتبر نظرية وحدة الوجود هي الأساس الذي قام عليه التصوف الغالي، ومضمونها كما سبق هو أن الوجود واحد، هو وجود الله تعالى، وأن وجود غيره وجود خيالي لا حقيقة له. وهي نظرية فلسفية إلحادية قديمة، جوهرها نفي الألوهية من خلال مساواتها مع الطبيعة. دون تفريق بين خالق ومخلوق. وعُبّاد الأوثان- على شركهم بالله- لم يتجرؤوا على أن يجعلوا آلهتهم عين الله بل قالوا: ﴿مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾ [الزُّمَر: ٣].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «اعلم أن حقيقة قول هؤلاء أن وجود الكائنات هو عين وجود الله تعالى ليس وجودها غيره ولا شيء سواه البته»[(١)].

والقائلون بوحدة الوجود متناقضون فيما يقولون به، ومن ذلك قولهم بتنزل الذات الإلهية في مراتب الأحدية ثم الواحدية، ثم الألوهية، وهكذا في تنزلات كثيرة حتى تصل إلى التنزل الأربعين في الإنسان الكامل، فيلزم من هذا كله: التوقيت، والانفصال، والانفكاك، والاتصال، والتلازم وغير ذلك مما يفيد التعدد والكثرة، وأن تكون القبلية والبعدية، والأولية والآخرية؛ زمانية ومكانية في نفس الوقت، وهذا يفيد الاختلاف والتغاير بين الحق والخلق، وينقض

(١) مجموعة الرسائل: ٤/٦.

القول بوحدة الوجود من أساسه.

كما أن هذه النظرية لا تمت للعقل بصلة أبداً ؛ إذ لا يمكن تصورها بحال من الأحوال، فهي تخالف المنطق السليم، والحس، والذوق، والواقع؛ بالإضافة إلى ما فيها من غموض يجعل من الصعوبة بمكان هضمها فضلاً عن الإيمان بها. كما أنها تتناقض مع الإسلام كلية، والأديان قاطبة التي تثبت وجود موجودين: الله والعالم ؛ متباينين في كل شيء منفصلين تمام الانفصال، أحدهما وجوده رهن بإرادة الآخر.

وهي إلحاد واضح، وكفر صريح بدين الإسلام، الذي ينزه الله تعالى عن أن يظهر ويتجلى في المخلوقات الكاملة، فكيف بعجل بني إسرائيل وغيره من الحيوانات وما دونها مرتبة من صنوف الموجودات.

كذلك فإن هذه النظرية- أعني نظرية وحدة الوجود- تجعل من الألوهية نتاج العقل البشري من جهة، ومن جهة ثانية فهي تجعل الإلهية وجود فقط، وهذا عين ما يقول به ملاحدة هذا العصر.

والقول بوحدة الوجود هو شر الأقوال كلها كما قال شيخ الإسلام؛ لأن الاتحاد الخاص والحلول الخاص علاقة خاصة بين الرب مع عبده الذي قربه واصطفاه؛ وذلك مخصوص عند من قال به بمن عظموه كالمسيح والأولياء، بينما القائلون بوحدة الوجود جعلوا ذلك سارياً في الكلاب والخنازير والأقذار والأوساخ، وإذا كان الله تعالى قد قال: ﴿لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [المَائدة: ١٧]. فكيف بمن قال: إن الله هو الكفار والمنافقون

والصبيان والمجانين والأنجاس والأنتان وكل شيء[١].

والتناقض في وحدة الوجود ظاهر إذ لو اتحد الخالق بالمخلوق، فإن بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد، فإن عدما لم يكن هناك اتحاد أبداً بل وجد ثالث، فإن عدم أحدهما وبقي الآخر لم يحصل اتحاد؛ لأن الفاني لا يتحد مع الباقي.

يقول الرازي: «أن تصير نفس هذه الحقيقة بعينها نفس حقيقة أخرى، فهذا قول باطل، والدليل عليه: أنهما عند الاتحاد إما أن يكونا باقيين، أو يكونا معدومين، أو يكون أحدهما باقياً، والآخر معدوماً، فإن كانا عند الاتحاد باقيين؛ فهما اثنان لا واحد، فكان القول بالاتحاد باطلاً. وإن كانا معدومين؛ فهما قد عدما، وهذا الذي حصل وحدث شيء ثالث مغاير لهما، وهذا معقول إلا أنه ليس من باب الاتحاد، وأما إن قلنا: إن عند الاتحاد يكون أحدهما باقياً، ويكون الثاني فانياً، فهذا أيضاً باطل لأنهما لو اتحدا؛ لزم أن يقال: إن الموجود عين المعدوم، وذلك باطل قطعاً. فثبت أن القول بالاتحاد محال»[٢].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «هذا (القول)- مع كفره العظيم- متناقض تناقضاً ظاهراً؛ فإن الوجود إذا كان واحداً فمن المحجوب ومن الحاجب؟ ولهذا قال بعض شيوخهم لمريده: من قال لك إن في

(١) ينظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: ٢/ ١٧٢-١٧٣.

(٢) المطالب العالية: ٢/ ١٠٤. وينظر معالم أصول الدين للرازي: ص٤٥-٤٦، ولوامع البينات للرازي: ص٢٩٤-٢٩٥، ومقامات الصوفية، للسهروردي المقتول: ص٨٣. ومجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٢/ ٣٣٩.

الكون سوى الله فقد كذب. فقال له مريده: فمن هو الذي يكذب؟»[١].

كما أن الاتحاد يلزم منه أن يكون الواجب هو الممكن، والممكن هو الواجب وهذا محال. أيضاً فإن الحال في الشيء يفتقر إليه في الجملة، والافتقار إلى الغير ينافي الوجوب. كذلك فإن الحلول في الغير إن لم يكن صفة كمال؛ وجب نفيه عن الواجب. وإن كان صفة كمال لزم كون الواجب مستكملاً بالغير وهو باطل وفاقا. كذلك لو حل الله في شيء وجب أن يكون هذا الشيء حاصراً له، ويتخذ هيأته، وفي هذا من النقص مالا يليق بالخالق عز وجل[٢].

كذلك لا يلزم الاشتراك في مسمى الوجود أن يكون وجود الرب عين وجود العبد، وإن كان بين الوجودين قدر مشترك، هو مطلق الوجود الذي هو ضد العدم. فالوجود مشترك لفظي بين الأشياء؛ كالاشتراك في الأسماء التي يسميها النحاه اسم الجنس ويقسمها المنطقيون إلى جنس ونوع وفصل وخاصة وعرض عام، كالإنسانية في مسمى الإنسان والحيوانية في مسمى الحيوان، وهكذا. فالموجودات تشترك في مسمى الوجود، ولا يلزم من اشتراكها في المسمى أن يكون كل واحد عين الثاني.

يقول شيخ الإسلام: «جعلوا وجود المخلوق هو وجود الخالق، وقالوا الوجود واحد، ولم يميزوا بين الواحد بالعين، والواحد بالنوع، فإن الموجودات تشترك في مسمى الوجود، كما يشترك الناس في مسمى الإنسان، والحيوان في مسمى الحيوان، ولكن هذا المشترك لا

---

(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان: ص٢٣٠.
(٢) ينظر شرح المقاصد، للتفتازاني: ٤/ ٥٤-٥٥.

يكون مشتركاً كلياً إلا في الذهن، وإلا فالحيوانية القائمة بهذا الإنسان ليست هي الحيوانية القائمة بالفرس، ووجود السماوات ليس هو بعينه وجود الإنسان، فوجود الخالق جل جلاله مباين لوجود مخلوقاته»(١).

ويقول: «الاشتراك في هذه الأسماء: هو مستلزم لتباين الأعيان، وكون أحد المشتركين ليس هو الآخر، وهذا مما يعلم به أن وجود الحق مباين لوجود المخلوقات، فإنه أعظم من مباينة هذا الموجود لهذا الموجود. فإذا كان وجود الفلك مبايناً مخالفاً لوجود الذرة والبعوضة، فوجود الحق تعالى أعظم مباينة لوجود كل مخلوق من مباينة وجود ذلك المخلوق لوجود مخلوق آخر»(٢).

إلى أن قال: «فإن الوحدة المعينة الشخصية تمتنع في الشيئين المتعددين، ولكن الوجود واحد في نوع الوجود، بمعنى أن اسم الموجود اسم عام يتناول كل واحد، كما أن اسم الجسم والإنسان ونحوهما يتناول كل جسم وكل إنسان، وهذا الجسم ليس هو ذاك، وهذا الإنسان ليس هو ذاك، وكذلك هذا الموجود ليس هو ذاك»(٣).

والعبد له وجود يليق بضعفه وعجزه، كما أن للخالق وجوداً يليق بجلاله وعظمته، والله سبحانه هو المنعم على عبده العاجز بهذا الوجود.

---

(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان: ص٢١٧، وينظر مجموع الفتاوى: ٢/ ٣٥٠، ورسالة إلى أهل الثغر: ص٢١٣-٢١٤.

(٢) مجموع الفتاوى: ٢/ ٣٥٠. وينظر منهاج السنة: ٨/ ٣٠-٣١.

(٣) مجموع الفتاوى: ٢/ ٣٥١. وينظر الرد على أبي الحسن الشاذلي، لابن تيمية: ص٢١٠-٢١٣.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : «العبد موجود وثابت ليس بمعدوم منتف؛ ولكن الله هو الذي جعله موجوداً ثابتاً، وهذا هو دين المسلمين ؛ أن كل ما سوى الله مخلوق لله موجود، يجعل الله له وجوداً ؛ فليس لشيء من الأشياء وجود إلا بإيجاد الله له»(١).

أيضا يجب التفريق بين نوعين من الوجود: الوجود المطلق والوجود الإضافي «فإن لفظ الوجود ومعناه المطلق يشترك فيه كل من الممكن والواجب، والحادث الأزلي، فالله يوصف بأنه موجود، والحادث يقال له أيضاً: إنه موجود، والوجود المطلق لا يوجد معناه إلا في الذهن. وأما الوجود الإضافي، فإنه يخالف الوجود المطلق في ذلك، فإنه لا يشترك فيه كل من الممكن والواجب، بل هو خاص بما أضيف إليه. ثم إن معناه يكون موجوداً في الخارج. والفرق بين وجود ممكن الوجود وواجبه: أن الممكن حادث سبق وجوده عدم، ويلحقه الفناء، وهو في حاجه دائمه ابتداءً، ودوامًا، إلى من يكسبه ويعطيه الوجود بل ويحفظه عليه. وأما واجب الوجود، فإنه لم يسبق وجوده عدم ولا يلحقه فناء، ووجوده من ذاته لم يكسبه من غيره»(٢).

وقول المتصوفة القائلين بوحدة الوجود أن الخلق مظاهر ومجالٍ للحق، وقولهم: ظهر الحق وتجلى، وهذه مظاهر الحق ومجاليه، وهذا مظهر إلهي ومجلى إلهي، ونحو ذلك، فلا يخلو من ثلاثة أمور :

◆ **الأمر الأول** : أن تجلي الخالق في المخلوق تجلٍّ ذاتي. فإن كان هذا هو المقصود فهو باطل، لأنه يلزم منه أن يكون الله عين

(١) مجموع الفتاوى: ٢/ ١١٥.

(٢) علم التوحيد، د. عبدالعزيز الربيعة، ص٥٤.

المخلوقات كافة، وأن الكلاب والخنازير والنجاسات والشياطين والكفار هي ذات الله، أو هي وذات الله متحدتان، أو ذات الله حالة فيها، وهذا الكفر أعظم من كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم، وإن الله ثالث ثلاثة وإن الله يلد ويولد، وإن له بنين وبنات[١].

◆ **الأمر الثاني** : أن المراد بالتجلي أن يظهر الخالق للمخلوقات بحيث تعلمه. فهذا فيه تفصيل، إذ لا ريب أن الله يصير معروفاً لعبده، لكن مرادهم باطل من ثلاثة أوجه:

○ **الوجه الأول**: أنهم جعلوا الحق تعالى معلوماً للمعدومات التي لا وجود لها لكونه قد علمها، واعتقدوا أنها إذا كانت معلومة يجوز أن تصير عالمة، وهذا عين الباطل.

○ **الوجه الثاني**: كذلك فإنهم جعلوا من المعدوم عالماً قادراً فاعلاً قبل وجوده، وهذا محال.

○ **الوجه الثالث**: أن هذا ليس حكم جميع الكائنات المعلومة، بل بعضها هو الذي يصح منه العلم[٢].

◆ **الأمر الثالث** : أن يكون مرادهم بالتجلي هو أنه تعالى ظهر لخلقه بها وتجلى بها؛ لكونها آيات دالة عليه، وهذا مردود من وجهين :

○ **الوجه الأول** : أنها لا تصير آيات إلا بعد أن يخلقها ويجعلها موجودة، لا في حال كونها معدومة، وهؤلاء لم يثبتوا أنه خلقها ولا

---

(١) ينظر مجموعة الرسائل والمسائل: ٤/ ٣٣.

(٢) ينظر مجموعة الرسائل والمسائل: ٤/ ٣٣.

جعلها موجودة، ولا أنه أعطى شيئاً خلقه، بل جعلوا نفسه هو هي المتجلية له.

○ **الوجه الثاني** : أنهم قد صرحوا بأنه تجلى لها وظهر لها، لا أنه دل بها خلقه وجعلها آيات تكون تبصرة وذكرى لكل عبد منيب[١].

والقول بوحدة الوجود يقتضي بأن البشر جزء من الله، ولكن الواقع خلاف ذلك فإن الإنسان يجوع ويعرى ويظمأ، بل ويسعى لطلب الرزق، وتمر به أحداث ووقائع تجعله غير أهلٍ للوحدة الإلهية.

ومن المتناقضات في هذه النظرية أن الإله فيها مطلق، إذ من الثابت عند الناس كافة أن العبادة تكون لإله معين ذي صفات معينة يعرف بها، ويفرق بينه وبين من يدعي الألوهية في ضوئها. لكن إله وحدة الوجود مطلق لا يمكن معرفته والوصول إليه؛ فهل يعقل أن تطلب المغفرة والعفو، والنعمة والرزق من المطلق؟[٢].

ومن ذلك أيضاً: أنه إذا كان العالم كما تزعم وحدة الوجود- وكل ما يوجد فيه إلهياً، كان الشر الموجود فيه من كفر ومعاص، ومن شياطين ومردة وجبابرة لا بد أن يكون إلهياً أيضاً؛ لأنها لا تعدو أن تكون آثاراً ومظاهر لأفعال الله، وأنها من هذه الناحية من صفات الكمال الإلهي[٣].

---

(١) ينظر مجموعة الرسائل والمسائل: ٤/ ٣٤.

(٢) ينظر التصوف والفلسفة / ولتر ستيس: ص ٣٠٢.

(٣) ينظر التصوف والفلسفة / ولتر ستيس: ص ٣٠٢. وفي التصوف الإسلامي وتاريخه، نيكلسون: ص ٨٨.

ولقد ترتب على القول بوحدة الوجود -أي القول بأن كل وجود وكل فكر وعمل هو في الحقيقة لله - لوازم خطيرة لم يتحرج الصوفية من التسليم بها، فمن ذلك:

١- وصف الله جل وعلا بصفات النقص، وبما لا يليق بمخلوق فضلاً عن أن تنسب هذه النقائص إلى خالق حكيم. فقد صرحت الاتحادية بأن جميع المخلوقات حتى الكلاب والخنازير والنجاسات والشياطين والكفار هي ذات الإله.

يقول شيخ الإسلام: «ولما كان أصلهم الذي بنوا عليه أن وجود المخلوقات والمصنوعات حتى وجود الجن والشياطين والكافرين والفاسقين والكلاب والخنازير والنجاسات والكفر والفسوق والعصيان عين وجود الرب، لا أنه متميز عنه منفصل عن ذاته»[١].

ومن الأمثلة على عدم تنزيههم لله من الاتحاد مع النجاسات ما قاله صاحب الفصوص: «فالعلي لنفسه هو الذي يكون له الكمال الذي يستوعب به جميع النعوت الوجودية، والنسب العدمية، سواء كانت محمودة عرفاً أو عقلاً أو شرعاً، أو مذمومة عرفاً وعقلاً وشرعاً، وليس ذلك إلا لمسمى الله خاصة»[٢].

ويقول ابن سبعين: «اختلط في الإحاطة الزوج مع الفرد، واتحد فيه النجو[٣] مع الورد»[٤].

---

(١) مجموعة الرسائل: ٤/ ٧.

(٢) الفصوص لابن عربي: ١/ ٧٦، ٧٧، وينظر الكتاب نفسه: ص ٧٩-٨١، ١٨٨.

(٣) من معاني النجو لغة: ما يخرج من البطن من ريح أو غائط (القاموس المحيط، الفيروزآبادي)، مادة "نجا".

(٤) كتاب الإحاطة، ابن سبعين: ص ١٤٣، وينظر النادرات العينية: ص ٧٠-٧٥.

وسُئل التلمساني، وقد مر بكلب أجرب ميت: هذا أيضاً من ذات الله؟ فقال: «وثم خارج عنه؟»[(١)]. ومر التلمساني ومعه شخص فاجتازا بكلب فَرَكَضَه الآخر برجله. فقال: «لا تركضه فإنه منه»[(٢)].

ويقول الدهلوي[(٣)]: «ولا يهولنك صدور الكائنات الدنسية من سنح القدوسية على سبيل الظهور والتمثل، فإنه لكل متدنس قدوسية هي أقرب من حبل وريده، وهو أبعد منها بما هو هو كبعد المشرقين»[(٤)].

ويقول مصطفى العروسي: «فما ظنك بالخبير اللطيف الظاهر في كل المراتب، الخسيس منها والشريف»[(٥)].

ويقول المستغانمي:

ناداهم داعي القرب أني معكم ... فأينما تولوا فثم نوري يُجُلَّى
فإني واحد الذات في الكل ظاهر ... وهل ظهر غيري فكلا ثم كلا
فنقل نقطة الزَّين للرَّين وانظروا ... فما الشَّين إلا الزَّين بالنقطة يكملا[(٦)]

والرَّين في تلك الجهات تعنى: الدَّنَسُ، والخُبثُ[(٧)]. تنزه الله

---

(١) مجموع الفتاوى: ٢/ ٣٠٩.
(٢) مجموع الفتاوى: ٢/ ٣٠٩.
(٣) ولي أحمد بن أبي الفيض عبدالرحيم الفاروقي الدهلوي، من دلهي، فقيه ومحدث مشهور إلا أنه أيضاً اتحادي جلد. ولد سنة (١١١٤هـ) وتعلم العربية والفارسية والعلوم الشرعية على علماء عصره، رحل سنة (١١٤٣هـ) إلى مكة ومكث فيها مجاوراً سنتين، توفي سنة (١١٧٦هـ) ينظر نزهة الخواطر: ٦/ ٣٩٨، والأعلام: ١/ ١٤٩.
(٤) الخير الكثير، للدهلوي: ص ٢١، وينظر الإنسان الكامل: ٢/ ٧٩.
(٥) حاشية العروسي: (٢/ ٢٠)، عن الكشف عن حقيقة الصوفية، للقاسم: ص١١٤.
(٦) الشيخ أحمد العلوي الصوفي المستغانمي الجزائري، د. مارتن لنجر: ص ٢٠٩.
(٧) ينظر: لسان العرب: ١٣/ ١٩٢-١٩٣، وتاج العروس: ١٨/ ٢٥٢-٢٥٣، مادة (رين).

وتقدس عما يصفه به الجاحدون وتعالى علواً كبيراً.

٢- يستبعد مذهب وحدة الوجود فكرة الخلق والإيجاد من عدم، والخلق المحدد في زمان ومكان، ويستبدل ذلك كله بنظريات فاسدة؛ كالفيض والتجلي والتنزل والحلول والانبثاق؛ لأنهم لو أثبتوا الخلق لأثبتوا خالقاً ومخلوقاً، وهذا ينقض نظريتهم من أساسها؛ والتي تنفي وجود خلق وخالق، فالكل عين واحدة فيما يزعمون. وأصحاب مذهب الوحدة لو ذكروا الخلق، فهو من باب المجاراة والعرف لا إقراراً منهم بأن هناك خالق ومخلوق. وحقيقة الخلق عندهم كما يقرره شيخهم ابن عربي: «تجلي إلهي فيما لا يحصى عدده من صور الموجودات وتغير دائم وتحول في الصور في كل آن»[١]. يقول ابن عربي: «ما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك.. وما يبقى للحق إلا حمد إفاضة الوجود لأن ذلك له لا لك»[٢].

٣- نفي صفات الله تعالى الثابتة له في الكتاب والسنة، ومن ذلك: صفة المشيئة وصفة الإرادة عن الله تعالى، فقد نقل الجيلي عن ابن عربي قوله: «لا يجوز أن يسمى الله مختاراً فإنه لا يفعل شيئاً بالاختيار، بل يفعله على حسب ما اقتضاه العالم من نفسه، وما اقتضى العالم من نفسه إلا هذا الوجه الذي هو عليه؛ فلا يكون مختاراً»[٣]. وهذا وصف لله بالعجز وأنه يقع في ملكه تعالى مالا يشاؤه جل وعلا، وقد وافق أهلُ الوحدة الفلاسفةَ في وصفهم الله بهذا الوصف.

(١) تعليقات الدكتور أبو العلا عفيفي على فصوص الحكم لابن عربي: ص٨.
(٢) فصوص الحكم: ص٨٣.
(٣) الإنسان الكامل: ١/ ٤٩.

كما نفى القائلون بوحدة الوجود صفة العلم عن الله تعالى، يقول ابن عربي: «العلم نسبة تابعة للمعلوم، والمعلوم أنت وأحوالك. فليس للعلم أثر في المعلوم، بل للمعلوم أثر في العلم، فيعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه»(١). أي: إن الله يعلم الأشياء على ما هي عليه، ليس علماً خاص به تعالى بل هو - تعالى عن ذلك وتقدس- مفتقر في علمه إلى خلقه. يقول ابن تيمية - معقباً على ابن عربي -: «إنه جعل علم الله بالعبد إنما حصل له منَ علمه بتلك العين الثابتة في العدم، التي هي حقيقة العبد لا من نفسه المقدسة، وأن علمه بالأعيان الثابتة في العدم وأحوالها تمنعه أن يفعل غير ذلك، وأن هذا هو سر القدر، فتضمن هذا وصف الله تعالى بالفقر إلى الأعيان وغناها عنه، ونفى ما استحقه بنفسه من كمال علمه وقدرته، ولزوم التجهيل والتعجيز وبعض ما في هذا الكلام المضاهاة لما ذكره الله عمن قال فيه: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾ [آل عِمرَان: ١٨١] الآية، فإنه جعل حقائق الأعيان الثابتة فى العدم غنية عن الله في حقائقها وأعيانها وجعل الربّ مفتقرا إليها في علمه بها فما استفاد علمه بها إلا منها كما يستفيد العبد العلم بالمحسوسات من إدراكه لها مع غنى تلك المدركات عن المدرك»(٢).

٤- الاعتقاد بوحدة الوجود تكذيب لله تعالى الذي وصف نفسه في كتابه الكريم، وعلى لسان نبيه الكريم بأنه في السماء: عليٌّ على خلقه بائن عنهم، يقول جل وعلا: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ۝١٦ أَمْ أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ

(١) فصوص الحكم: ص٨٢-٨٣.
(٢) مجموع الفتاوى: ٢/ ٢١٠.

﴿كَيْفَ نَذِيرِ ﴿١٧﴾﴾ [المُلك: ١٦-١٧] وقال سبحانه: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فَاطِر: ١٠]، وقال عز وجل: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٨﴾﴾ [الأنعَام: ١٨]، وقال تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [النّحل: ٥٠]. وقال تعالى: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعَارج: ٤]، وغيرها من الآيات الدالة على علوه سبحانه.

وأما في السنة: فقال ﷺ للجارية: «أين الله؟ قالت: في السماء. قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله. قال: أعتقها فإنها مؤمنة»[(١)]. وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «إن الله لما قضى الخلق، كتب عنده فوق عرشه: إن رحمتي سبقت غضبي»[(٢)]، وعن أم المؤمنين زينب رضي الله عنها أنها كانت تفخر على أزواج النبي ﷺ، فتقول: «زوجكن أهاليكن، وزوجني الله تعالى من فوق سبع سماوات»[(٣)]. وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: «الملائكة يتعاقبون: ملائكة بالليل وملائكة بالنهار ويجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر ثم يعرج إليه الذين باتوا فيكم فيسألهم وهو أعلم فيقول كيف تركتم عبادي فيقولون تركناهم يصلون وأتيناهم يصلون»[(٤)]. وغيرها من الأحاديث الصحيحة الدالة على علو الله تعالى ومباينته لخلقه جل وعلا.

٥- ترتب على عقيدة وحدة الوجود القول بقدم العالم، يقول ابن

---

(١) سبق تخريجه: ص ٧٠١.

(٢) رواه البخاري: كتاب التوحيد (٢٢) باب ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هُود: ٧]، رقم (٧٤٢٢).

(٣) سبق تخريجه: ص ٧٠١.

(٤) رواه البخاري: كتاب بدء الخلق (٦) باب ذكر الملائكة، رقم (٣٢٢٣). ومسلم: كتاب المساجد (٣٧) باب فضل صلاتي الصبح والعصر، رقم (٦٣٢) ١/ ٤٣٩.

عربي: «نهاية الدائرة مجاورة لبدايتها وهي تطلب النقطة لذاتها والنقطة لا تطلبها فصح نهاية أهل الترقي من العالم وصح افتقار العالم إلى الله وغنى الله عن العالم وتبين أنه كل جزء من العالم يمكن أن يكون سبباً في وجود عالم آخر مثله لا أكمل منه إلى ما لا يتناهى فإن محيط الدائرة نقط متجاورة في أحياز متجاورة ليس بين حيزين حيز ثالث ولا بين النقطتين المفروضتين أو الموجودتين فيهما نقطة ثالثة لأنه لا حيز بينهما فكل نقطة يمكن أن يكوّن عنها محيط وذلك المحيط الآخر حكمه حكم المحيط الأول إلى ما لا نهاية»[1]. ويقول ابن عربي:

الحمد لله الذي بوجوده ظهر الوجود وعالم الهيمان
والعنصر الأعلى الذي بوجوده ظهرت ذوات عوالم الأمكان
من غير ترتيب فلا متقدم فيه ولا متأخر بالآن[2]

٦- الاعتقاد بوحدة الوجد فيه إنكار لمعجزات النبي محمد ﷺ، ومنها الوحي، والمعراج، وغيرها: فإذا كان المعبود هو العابد، والمرسل هو الرسول، فهو يوحي إلى نفسه بنفسه، فلا ثم غيره، ويعرج إليه به فلا ثم غيره.

٧- إن القول بوحدة الوجود يؤدي إلى إسقاط الأديان جميعها وإزالة الفوارق بين مختلف العقائد وصهرها وإذابتها، ومن ثم قولبتها في دين صوفي جديد يعلو على التعصب والحواجز بين الأديان. وقد مضى معنا بيان ذلك كله. يقول نيكلسون: «إن الإسلام يفقد كل معناه، ويصبح اسماً على غير مسمى لو أن عقيدة التوحيد المعبَّر عنها بـ "لا

(١) الفتوحات المكية: ١/ ٣٢٨-٣٢٩.
(٢) الفتوحات المكية: ٣/ ٤٣٢.

إله إلا الله" أصبح المراد بها : لا موجود على الحقيقة إلا الله. وواضح أن الاعتراف بوحدة الوجود في صورتها المجردة قضاء تام على كل معالم الدين المنزل. ومَحْوٌ لهذه المعالم مَحْواً كاملاً»[١].

٨- أدى القول بوحدة الوجود إلى القول بترقي المخلوقات وتطورها وتحولها في الخلق: ففي الطاوية مثلاً، جميع الأنواع تحتوي على نطف، هذه النطف تصير في الماء ضفدعاً ومحارة، على الشاطىء تصير مخلوقات نباتية، ثم يتطور قسم منها إلى حشرات، وتستمر التصيرات متسلسلة لتنتهي إلى الحصان، ومن الحصان يولد الإنسان، كذلك الحال في البوذية. وفي الفكر اليوناني نجد ماء طاليس يتحول بالرطوبة والبرودة إلى نبات وحيوان، ونار هيراقليس تتحول في الصور، وهكذا[٢].

وعلى غرار هؤلاء سار متصوفة المسلمين؛ فهذا النابلسي يقول: «إذا تم الجسم في جماديته، وقَبِلَ أن يترقى إلى عالم النباتية، قويت فيه روح جماديته، فصارت روحاً نباتية. فإذا تمت نباتيته وقَبِلَ أن يترقى إلى عالم الحيوانية، قويت فيه روح نباتية، فصارت روحاً حيوانية فيه.. فإذا تمت حيوانيته وقَبِلَ أن يترقى إلى عالم الإنسانية، قويت فيه روح حيوانية بابتداء ظهور العقل فيه، فصارت روحاً إنسانية فيه»[٣].

---

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه: ص ١٠٢.

(٢) ينظر الفكر الشرقي، يونج شوون كيم: ص ٦٤-٦٧. والمستطرف الصيني، هادي العلوي: ص ١٢٢-١٢٣. وتاريخ الفلسفية اليونانية، يوسف كرم: ص ١١-١٢، ١٧-١٩. وقد سبق المتصوفة الإنجليزي تشارلز دارون التي تنسب إليه هذه النظرية، ولعله أخذها من الصوفية؟

(٣) الوجود الحق: ص٢٠٢. وممن قال بالتناسخ من الصوفية: القونوي في =

٩- أدى القول بوحدة الوجد إلى اعتقاد الصوفية بعقيدة التقمص والتناسخ التي تفيد تنقل الروح الواحدة في عدة أجساد، وهي في أساسها عقيدة هندية ثم قال بها فلاسفة اليونان، وانتقلت إلى بلاد المسلمين عن طريق غلاة الشيعة وسائر الفرق الباطنية، ومنهم إلى الصوفية، يقول الصوفي الإيراني المعاصر محمد صادق عنقا شاه(١): «الميلاد والموت عبارة عن صور لتبدل الأشكال الطبيعية»(٢)، ويقول محيي الدين الطعمي: «كل من يخرج عن هذه العين (الحق تعالى) ويفنى تعيده في صور شتى»(٣).

ويحكي أحمد التيجاني أن تلميذاً ذهب ليحضر علاجاً من عند أحد الأمراء، فذهب وعاد بالعلاج، وذكر لشيخه ما فعل الأمير معه من الفرح والتعظيم والاكرام بحال لم يكن معتادًا منه. فقال له الشيخ: أنا

= مفتاح الغيب: ص ١٠٧-١١٤، والفكوك في أسرار مستندات حكم الفصوص، له أيضًا: ص ٢٤٤، والفناري في مصباح الأنس: ص ٦٢٩-٦٤٧، وابن سبعين في بد العارف: ص ١١٢. وربما يفهم التناسخ من قول سنائي الغزنوي في حديقة الحقيقة (١/ ٢٢٢): "يموت الموت من أهل النفْس والنفَس. ولا يموت المرء ثانية"، والله أعلم.

(١) محمد صادق عنقا شاه مقصود بير أويسي: صوفي إيراني معاصر، يرجع نسبه إلى السلطان الإيراني حسين الصفوي. ولد في مستهل القرن الميلادي الماضي. درس على والده، وغيره علوم الطريقة، وخلفه على الطريقة بعد وفاته. شارك في مؤتمر ناصر خسرو، الذي انعقد في مدينة مشهد في إيران في سبتمبر من عام (١٩٧٤م). لا زال حياً حتى تاريخ: ٣٠/ ٣/ ١٣٩٨هـ الموافق: ١٠/ ٣/ ١٩٧٨م، تاريخ انتهائه من رسالته: "سراج الهدى". ينظر: مقدمة مترجمي رسائل صاحب الترجمة، الموسومة بـ "من الفكر الإيراني المعاصر": ص٢٩-٣٧.

(٢) معالم الفكر، محمد صادق عنقا شاه: ص ١٣٧.

(٣) فناء اللوح والقلم في شرح فصوص الحكم، محيي الدين الطعمي: ص ٦١.

فعلت ذلك كله؛ لما رأيت حرصك وشوقك واحتراقك على الدواء، وذهبت عنده؛ خفت عليك أن يسوء حالك عنده لعدم معرفته بك؛ فتستوحش من ذلك؛ فانتقلت من ههنا بروحي، نقلت روحي من جسدي وسبقتك إليك، ودخلتُ في جسده حتى لبست روحه وجسده، فلما دخلتَ، أنا الذي قمتُ إليك[1].

١٠- والقول بوحدة الوجود يفيد أن العالم كله ليس له معنى وهذا القول مدمر للأخلاق الفاضلة في النفس البشرية، ويذهب بالمسؤولية التي هي مناط الثواب والعقاب ويؤدي إلى إنكار الجنة والنار، وإسقاط التكاليف وتجاوز الأمور الشرعية؛ فالحلال هو الحرام، والصدق هو الكذب، والحق هو الباطل؛ لأن الإنسان في هذا العالم لا يملك أي مسوغ لممارسة الأخلاق الفاضلة التي يوجبها الشارع؛ فبالتالي ينعكس هذا الجانب سلباً في حياته الخاصة والعامة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «الذي يؤول إليه كلامهم ويصرحون به في مواضع: أن الحقائق تتبع العقائد، وهذا أحد أقوال السوفسطائية؛ فكل من قال شيئاً أو اعتقده، فهو حق في نفس هذا القائل المعتقد ولذا يجعلون الكذب حقاً، ويقولون: العارف لا يكذِّب أحداً؛ فإن الكذب هو أيضاً أمر موجود وهو حق في نفس الكاذب فإن اعتقده كان حقاً في اعتقاده وكلامه. ولو قال ما لم يعتقده كان حقاً في كلامه فقط. ولهذا يأمر المحقق أن تعتقد كلما يعتقده الخلائق.. ومضمون هذا الأصل أن كل إنسان: يقول ما شاء ويعتقد ما شاء، من

---

(١) جواهر المعاني: ٢/١٨-١٩.

غير تمييز بين حق وباطل، وصادق وكاذب، وأنه لا ينكر في الوجود شيئاً، هذا من جهة الخبر والعلم. وأما من جهة الأمر والعمل، فإن محققيهم يقولون: ما عندنا حرام؛ ولكن هؤلاء المحجوبون قالوا حرام، فقلنا: حرام عليكم. فما عندهم أمر ولا نهي»(١).

١١- ترتب على الإيمان بوحدة الوجود نفي الحقائق الشرعية كالجنة والنار، ووجود الملائكة والشياطين من جهة، ونفي للحقائق الكونية من جهة ثانية كالموت والحياة، ووجود السماء والأرض ونحوها، يقول نجم الدين كبرى: «واعلم أن النفس والشيطان والمَلَك ليست أشياء خارجة عنك؛ ولا الجنة والنار، ولا الموت والحياة، إنما هي أشياء فيك»(٢).

١٢- ومن لوازم وحدة الوجود انتفاء الوحي، قال ابن عربي: «لا يلقى عليك الوحي من غير ولا تُلقي»(٣). وهذا لأنك عينه وهو فيك فوحيك من داخلك؛ فالوجود واحد، ولا فرق بْين موحٍ وموحى إليه، ولا بين رب وعبد، فلا معنى إذاً لثنوية الوحي.

١٣- أدى الإيمان بوحدة الوجود إلى انتشار دعوى الألوهية بين المتصوفة، فمن ذلك: أن البسطامي صلى بهم الفجر، والتفت إليهم فقال: إني أنا لا إله إلا أنا فاعبدون. فقالوا جن أبو يزيد، وتركوه(٤).

---

(١) مجموع الفتاوى: ٢/٩٨-١٠٠.
(٢) فوائح الجمال وفواتح الجلال: ص١٧١.
(٣) الفصوص: ص ٩٣.
(٤) النور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبدالرحمن بدوي: ١٥٧.

ويقول ابن الفارض:

ولا فَلَكٌ إلا ومن نور باطني   به مَلَكٌ يهدي الهدى بمشيئتي
ولا قَطْرُ إلا حَلَّ من فيض ظاهري   به قطرةٌ عنها السحائبُ سَحَّت[١]

ويقول ابن الفارض أيضاً:

وفيَّ شهدت الساجدين لمظهري   فَحقَّقْت أني كنت آدم سَجدتي[٢]

يقول القاشاني[٣] في شرحه لهذا البيت: «أي عاينت في نفسي الملائكة الساجدين لمظهري، فعلمت حقيقةً أني كنتُ في سجدتي آدم تلك السجدة، وأن الملائكة يسجدون لي والملائكة صفة من صفاتي فالساجد صفة مني يسجد لذاتي»[٤].

ويقول الجيلي:

وإنـي رب لـلأنـام وسـيـد   جميع الورى اسم وذاتي مُسمَّاه
لي الملك والملكوت نسجي وصنعتي   لي الغيب والجبْروت مني منشاه[٥]

ويقول في موضع آخر مستدلاً بقول ينسبه إلى الرسول ﷺ تارة، وإلى بعض مشايخ العجم تارة أخرى، وهو قوله: «الصوفي هو

(١) ديوان ابن الفارض، التائية الكبرى، البيتان: ٤٦٥-٤٦٦: ص ٢٧٦.
(٢) ديوان ابن الفارض، التائية الكبرى، البيت ٤٧٦: ص ٢٧٧.
(٣) عبدالرزّاق جمال الدين بن أحمد بن أبي الغنائم محمد الكاشاني أو القاشاني، صوفي مفسر، وله كتب كثيرة في التصوف، منها: كشف الوجوده الغر، ولطائف الإلهام، ورشح الزلال، وشرح فصوص الحكم، وغيرها. توفي سنة (٧٣٠هـ، وقيل: ٧٣٥هـ). ينظر: كشف الظنون: ١/ ٢٢٦، والأعلام: ٣/ ٣٥٠.
(٤) كشف الوجوه الغر: ٢/ ٩٨.
(٥) الإنسان الكامل: ١/ ١٩-٢٠.

الله»[١]. ويقول أيضاً: «إذا التفت والتحقت الذات الإنسانية بالذات الرحمانية، بشهودها أنها عينها لا غيرها من كل جهة، وبكل اعتبار، وعلى كل حال، وفي كل وقت على الدوام، فإلى مقام الربوبية المحضة، يكون مساق هذا الإنسان، وحينئذ ترجع إليه- أي الإنسان- الأمور: لأنه الحق الذي كان منه البداية والصدور.. فكن عين الذات الإلهية من كل جهة، وبكل اعتبار، وعلى كل حال»[٢].

يقول فخر الدين الرازي: «إن الجهال إذا بالغوا في تعظيم شيخهم وقدوتهم، فقد يميل طبعهم إلى القول بالحلول والاتحاد .. وشاهدت بعض المزورين ممن كان بعيداً عن الدين كان يأمر أتباعه بأن يسجدوا له، وكان يقول لهم: أنتم عبيدي. فكان يلقي إليهم من حديث الحلول والاتحاد أشياء، ولو خلا ببعض الحمقى من أتباعه؛ فربما أدعى الألوهية»[٣].

١٤- إن الاعتقاد بوحدة الوجود يلزم منه إسقاط التكاليف الشرعية، فما دام الحق هو العبد، والعبد هو الحق، فمن المكلف؟

---

(١) المناظر الإلهية، للجيلي: ص ١٧١. ونسبة مثل هذا القول إلى النبي ﷺ كذب وافتراء؛ والوضع ظاهر في هذا اللفظ؛ فلم يكن مصطلح الصوفي معلوماً في عهد النبي ﷺ.

(٢) شرح مشكلات الفتوحات المكية، عبدالكريم الجيلي: ص ١٤٠-١٤١.

(٣) التفسير الكبير، للفخر الرازي: ١٦/ ٣٧-٣٨. وادعاء الألوهية، والنبوة من قبل غلاة الصوفية أصبح أمراً دارجاً بين أتباع الطرق، وبالذات الأعاجم، فالبكتاشية، والحروفية، والبابائية، وأتباع بدر الدين بن اسرائيل (ابن قاضي سيماونه) وغيرهم؛ ينزلون شيوخهم منزلة الألوهية تارة، والنبوة تارة أخرى. ينظر: الموسوعة الصوفية: د. عبدالمنعم الحفني: ص ٣٦، ٦٧، ١٢٢ والعثمانيون في التاريخ والحضارة، د. محمد حرب: ١٣٣-١٤٢، وتاريخ الأدب التركي، د. حسين مجيب المصري: ص ٣٥-٣٧، ٥١-٥٦.

يقول ابن عربي :

الـرب حـق والـعـبـد حـق   يا ليت شعري من المكلف[١]

وإظهار عوار هذه النظرية يحتاج إلى بسط ليس هذا موضعه؛ فمفاسد هذا المذهب كثيرة جداً، وهو أساس كل بلاء في التصوف[٢].

١٥- أدى القول بوحدة الوجود إلى الجمع بين النقائض: فجمع أهل الوحدة بين التوحيد والشرك، وجمعوا بين الإيمان والكفر، وجعلوا من الجمع بين النقائض علامة على معرفة الله[٣]. وجمع النقائض والأضداد لا يمكن ذلك إلا في الخيال حتى أن ابن عربي اعترف بذلك، فقال: «خلق عالم الخيال ليظهر فيه الجمع بين الأضداد لأن الحس والعقل يمتنع عندهما الجمع بين الضدين والخيال لا يمتنع عنده ذلك فما ظهر سلطان القوي ولا قوته إلا في خلق القوّة المتخيلة وعالم الخيال فإنه أقر في الدلالة على الحق»[٤]. ويقول: «لأن الخيال هذه حقيقته أن يجسد ما ليس من شأنه أن يكون جسداً وذلك لأن

(١) الفتوحات المكية: ١/ ٦٧٠. وقد سبقت الإشارة إلى شيء من هذا في مبحث المحبة عند الصوفية.

(٢) ذكر شيخ الإسلام في مجموعة الرسائل والمسائل: ٤/ ٨٦-١١٤. وجوهًا أخرى تبطل القول بوحدة الوجود، تنظر للأهمية.

(٣) قد ترد العبارة عند بعض المتصوفة ويريدون بها معنى صحيحًا، يقول ابن تيمية: «ولهذا قيل لأبي سعيد الخراز بم عرفت الله؟ قال: "بالجمع بين النقيضين" و أراد أنه يجتمع له ما يتناقض في حق الخلق كما اجتمع له أنه خالق كل شيء من أفعال العباد و غيرها من الأعيان والأفعال مع ما فيها من الخبث و أنه عدل حكيم رحيم و أنه يمكن من مكنه من عباده من المعاصي مع قدرته على منعهم و هو في ذلك حكيم عادل فإنه أعلم الأعلمين و أحكم الحاكمين».اهـ من مجموع الفتاوى: ١٦/ ٤٢٥. وعبارة الخراز في الفتوحات المكية أيضاً: ٢/ ٤٦٦، ٤/ ٣٢٦.

(٤) الفتوحات المكية: ٤/ ٣٢٥.

حضرته تعطى ذلك وما ثم في طبقات العالم من يعطي الأمر على ما هو عليه سوى هذه الحضرة الخيالية فإنها تجمع بين النقيضين وفيها تظهر الحقائق على ما هي عليه»[(١)].

قال ابن تيمية رحمه الله عند قول ابن عربي:

عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

«هو كلام متناقض باطل. فإن الجمع بين النقيضين في الاعتقاد في غاية الفساد، والقضيتان المتناقضتان بالسلب والإيجاب على وجه؛ يلزم من صدق أحدهما كذب الأخرى لا يمكن الجمع بينهما. وهؤلاء يزعمون أنه يثبت عندهم فى الكشف ما يناقض صريح العقل، وأنهم يقولون بالجمع بين النقيضين وبين الضدين، وأن من سلك طريقهم يقول بمخالفة المعقول والمنقول. ولا ريب أن هذا من أفسد ما ذهب إليه أهل السفسطة. ومعلوم أن الأنبياء عليهم السلام أعظم من الأولياء والأنبياء جاءوا بما تعجز العقول عن معرفته ولم يجيئوا بما تعلم العقول بطلانه، فهم يخبرون بمحارات العقول لا بمحالات العقول، وهؤلاء الملاحدة يدعون أن محالات العقول صحيحة، وأن الجمع بين النقيضين صحيح، وأن ما خالف صريح المعقول وصحيح المنقول صحيح. ولا ريب أنهم أصحاب خيال وأوهام يتخيلون في نفوسهم أموراً يتخيلونها ويتوهمونها، فيظنونها ثابتة في الخارج، وإنما هي من خيالاتهم، والخيال الباطل يتصور فيه ما لا حقيقة له؛ ولهذا يقولون أرض الحقيقة هي أرض الخيال كما يقول ذلك ابن عربي وغيره»[(٢)].

ويقول أيضاً: «فإنهم لا يقرون بأن الخالق مباين للمخلوق كما

---

(١) الفتوحات المكية: ٢/ ٣٧٣.

(٢) مجموع الفتاوى: ٢/ ٣١١-٣١٢.

اتفق السلف والأئمة، وصرحوا بأنه مباين للخلق ليس داخلا في المخلوقات ولا المخلوقات داخلة فيه، بل تارة يجعلونه حالا بذاته في كل مكان، وتارة يجعلون وجوده عين وجود المخلوقات، وتارة يصفونه بالأمور السلبية المحضة مثل كونه غير مباين للعالم ولا حال فيه، فهم بين أمرين إما أن يصفوه بما يقتضى عدمه وتعطيله فينكرونه، وان كانوا يقرون به فيجمعون في قولهم بين الإقرار والإنكار والنفي والإثبات، وقد يصرح بعضهم بصحة الجمع بين النقيضين ويقول أن هذا غاية التحقيق والعرفان، وإما أن يصفوه بما يقتضى أنه عين المخلوقات أو جزء منها أو صفة لها، وذلك أيضا يقتضى قولهم بعدم الخالق وتعطيل الصانع وإن كانوا مقرين بوجود موجود غيره وإن جعلوه إياه، ثم يجدون في المخلوقات مبايناً في ربوبية المخلوق فيقولون بالجمع بين النقيضين كما تقدم. وقد يقولون بعبادة الأصنام وأن عباد الأصنام على حق وعباد العجل على حق وأنه ما عبد غير الله قط إذ لا غير عندهم، بل الوجود واحد ويقولون بامتناع الدعوة إليه، وأنه يمكن أن يتقرب إليه ويصل إليه وهم يقولون ما عدم في البداية فيدعى إلى الغاية بل هو عين المدعو فكيف يدعو إلى نفسه؟»[(١)].

١٦- إن الإيمان بوحدة الوجود ينافي الولاء والبراء في الإسلام، حيث إن موالاة المؤمنين ومحبتهم؛ والبراءة من الكافرين وبغض ما هم عليه من الشرك والكفر من صلب التوحيد الذي أتى به الأنبياء من الله، قال تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓاْ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ

(١) مجموع الفتاوى: ٦/ ٤٦٩-٤٧٠.

تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا۟ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ﴾ [المُمتحنَة: ١].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية- عند بيان مراتب التوحيد عند الصوفية-: «وأما المرتبة الثالثة: ألا يشهد طاعة ولا معصية، فإنه يرى أن الوجود واحد، وعندهم أن هذا هو غاية التحقيق والولاية لله، وهو في الحقيقة غاية الإلحاد في أسماء الله وآياته، وغاية العداوة لله، فإن صاحب هذا المشهد يتخذ اليهود والنصارى وسائر الكفار أولياء»[١].

١٧- الاعتقاد بوحدة الوجود يؤدي إلى إسقاط الجهاد الذي فرضه الله على المسلمين لتكون كلمة الله هي العليا، ولدفع الكفار عن بلاد المسلمين. وهذا أمر مجمع عليه بين المتصوفة الاتحادية، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وهذا يقوله كثير من شيوخ هؤلاء الحلولية، حتى إن أحدهم إذا أمر بقتال العدو يقول: أقاتل الله؟ ما أقدر أن أقاتل الله. ونحو هذا الكلام الذي سمعناه من شيوخهم، وبينا فساده لهم وضلالهم»[٢].

وهذا ما يقرره التيجاني، الذي عاصر الاحتلال الفرنسي للجزائر، والإسباني لشمال المغرب وللصحراء الغربية فيؤكد أن الكفار مرتبة من مراتب تجليات الحق تعالى عن ذلك؛ ولذا فالواجب على المسلم أن يعظمهم لأن الأصل فيهم التعظيم، أما إهانتهم وإذلالهم فلا تعدو أن تكون أحكاماً طارئة، والتعويل إنما هو على الأصل لا على ما طرأ.

يقول التيجاني: «الأصل في كل ذرة في الكون هي مرتبة للحق سبحانه وتعالى، يتجلى فيها بما شاء من أفعاله وأحكامه، والخلق كلهم مظاهر أحكامه وكمالات ألوهيته فلا ترى ذرة في الكون خارجة عن

(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشطيان: ص ٢٣٩-٢٤٠.
(٢) مجموعة الرسائل والمسائل: ١/ ١١٠-١١١.

هذا الأمر، فما ثم إلا كمالات ألوهيته، ويستوي في هذا الميدان الحيوان والجمادات والآدمي وغيره، ولا فرق في الآدمي بين المؤمن والكافر فإنهما مستويان في هذا البساط. ويكون على هذا الأصل في الكافر التعظيم، لأنه مرتبة من مراتب الحق، والإذلال والإهانة والصولة عليه للمؤمن من أحكام طارئة عليه لا تهدم قواعد الأصل، لأن الأصل لا ينهدم، والأحكام الطارئة عوارض، والمرجع للأصل لا للعوارض، وكمال العلم فيه أن يعظم ؛ لأنه مرتبة للحق تجلى فيه بأحكامه»[(١)].

يقول د. عمر فروخ - حول ترك الصوفية للجهاد، وعدم مقاومتهم العدو الغاصب وإذعانهم له-: «ألا يعجب القارىء إذا علم أن حجة الإسلام أبا حامد الغزالي شهد القدس تسقط في أيدي الإفرنج الصليبيين وعاش اثنتي عشرة سنة بعد ذلك، ولم يشر إلى هذا الحادث العظيم. ولو أنه أهاب بسكان العراق وفارس وبلاد الترك لنصرة إخوانهم في الشام لنفر مئات الألوف منهم للجهاد في سبيل الله، ولَوَفّروا إذن على العرب والإسلام عصوراً مملوءة بالكفاح، وقروناً زاخرة بالجهل والدمار. وما غفلة الغزالي عن ذلك إلا لأنه كان في ذلك الحين قد انقلب صوفياً .. وكذلك عاش عمر بن الفارض، ومحيي الدين بن عربي في إبان الحروب الصليبية، ولم يرد لتلك الحروب ذكر في آثارهما. وبينما كان الإفرنج يغيرون على المنصورة في مصر (٦٤٧هـ) تنادي المتصوفة ليقرأوا رسالة القشيري ويتجادلوا في

---

(١) جواهر المعاني: ٢/ ٩١.

كرامات الأولياء»[١].

وكذلك كان موقف جلال الدين الرومي من سقوط بغداد، وتهديمها على يد المغول، وذبح المسلمين فيها ذبح النعاج، فلم يشر إلى شيء من ذلك في أي من كتبه[٢].

لقد استطاع المستعمرون اتخاذ التصوف مطية لاحتلال بلاد الإسلام. ومما يحكيه التاريخ المعاصر: أن رجلاً فرنسياً دخل الإسلام، وسمى نفسه سيد أحمد الهادي، واجتهد في تحصيل الشريعة حتى وصل إلى درجة عالية، وعيّن إماماً لمسجد كبير في القيروان فلما اقترب الجيش الفرنسي من المدينة، استعد أهلها للدفاع عنها، وجاؤوا يسألونه أن يستشير لهم ضريح شيخ في المسجد يعتقدون فيه، فدخل سيد أحمد الضريح، ثم خرج مهوِّلاً لهم بما سينالهم من المصائب، وقال لهم بأن الشيخ ينصحكم بالتسليم لأن وقوع البلاد صار محتماً فاتبع القوم البسطاء قوله، ولم يدافعوا عن مدينة القيروان أدنى دفاع، بل دخلها الفرنسيون آمنين في ٢٦ أكتوبر سنة ١٨٨١م[٣].

---

(١) التصوف في الإسلام، د. عمر فروخ: ص ٩-١٠. وقصة اجتماع الصوفية لقراءة الرسالة القشيرية أثناء الغزو الصليبي لمصر، ذكرها الشعراني في طبقاته: ١/ ١٢.

(٢) ينظر موجز تاريخ الأديان، فيلسيان شالي: ص٢٧٦، وفي نفس الموضع أشار المؤلف إلى موقف الغزالي المستهجن من الاحتلال الصليبي للقدس.

(٣) ينظر: التصوف في الإسلام، د. عمر فروخ: ص ١١. وللمزيد حول هذه النقطة ينظر: تمييز المحظوظين عن المحرومين: ص ٢٤٣. والأعمال الكاملة لمحمد عبده ٣/ ٢٢٨-٢٢٩. وتفسير المنار: ٢/ ٧٣-٧٦ وفيه توضيح مهم لحقيقة الصوفية ودورهم في انتشار البدع، وترك الجهاد وينظر كذلك: الشيعة والتصوف في بلاد النوبة، بحث من اعداد الشيخ محمد فاضل تقلاوي، نشر في مجلة كلية أصول الدين بالرياض، العدد الخامس: ص (٣٨٠-٣٩١). وفي كتاب: المساجد =

ويحسن الوقوف عند أهم دليلين يستدل بها هؤلاء المتصوفة في تقريرهم لعقيدة وحدة الوجود.

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿١١٥﴾﴾ [البقرة: ١١٥].

يقول شيخهم في الضلالة ابن عربي: «ظهر في صورة كل شيء، وأخبر عباده بذلك فقال: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] فانطلقوا في اختيارهم، إذ علموا أنهم حيث تولوا ما ثم إلا وجه الله»[(١)].

ولا وجه أبداً لمتصوفة وحدة الوجود في الاستدلال بهذه الآية، إذ إن الآية إنما نزلت بعد أن أمر الله المسلمين بالتوجه إلى الكعبة في صلاتهم بدلاً من بيت المقدس؛ فخشي أناس أن تضيع أعمالهم السابقة؛ فبين تعالى أن جميع الجهات له سبحانه؛ فمن اجتهد في القبلة فلم يصب فصلاته صحيحة، كما أن الذي يصلي النافلة على الدابة فصلاته صحيحة مهما كانت وجهة دابته أو مركوبته.

ويشهد لهذا حديث جابر رضي الله عنه، وفيه: «رأيت رسول الله ﷺ في غزوة أنمار يصلي على راحلته متوجهاً قبل المشرق تطوعاً»[(٢)]. وفي

= في الإسلام، لطه محمد الولي، ص ١٠٢، بيان مهم عن استغلال فرنسا واستخدامها الطائفة التيجانية لمحاربة الحركات الجهادية التي قامت في بلاد الجزائر.

(١) الفتوحات المكية: ٢/ ٢٥٣-٢٥٤. وينظر: فلسفة وحدة الوجود، للصوفي: د. حسن الفاتح قريب الله، ص٧٥، ٧٧. والمؤلف من المعتقدين بوحدة الوجود.

(٢) رواه البخاري: كتاب المغازي (٣٣) باب غزوة أنمار، رقم (٤١٤٠).

رواية: «أن النبي ﷺ كان يصلي على راحلته قبل المشرق، فإذا أراد أن يصلي المكتوبة نزل واستقبل القبلة وصلى»[(١)]. وفي حديث ابن عمر رضي الله عنهما: «كان النبي ﷺ يصلي على راحلته تطوعاً أينما توجهت به» ثم قرأ ابن عمر هذه الآية: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] وقال ابن عمر: في هذا نزلت هذه الآية»[(٢)].

كذلك فإن الآية في سياقها العام أتت لبيان عظمة الله جل جلاله، فإنه تعالى أكبر من كل شيء، وأعظم من كل مخلوق، وهو محيط بالعالم كله علويه وسفليه، ففي أول الآية ذكر تعالى إحاطة ملكه وتصرفه، فقال: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ﴾ [البقرة: ١١٥] فهو مالك الجهات وما بينها وما حولها، ثم ذكر بعد ذلك عظمته سبحانه وتعالى، وأنه أعظم من كل شيء، وأكبر من كل شيء، فأينما ولى العبد وجهه وقصده وإرادته فثم وجه الله، ثم ختم سبحانه هذه الآية باسمين دالين على السعة والإحاطة، فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿١١٥﴾﴾ [البقرة: ١١٥] تقريراً للمعنى السابق في الآية وتبياناً على أتم وجه.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «قوله: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ أي قبلة الله، ووجهة الله، هكذا قال جمهور السلف، وإن عدها بعضهم في الصفات، وقد يدل على الصفة بوجه فيه نظر، وذلك أن معنى قوله: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا﴾ أي تتولوا، أي تتوجهوا وتستقبلوا، يتعدى إلى مفعول واحد، بمعنى يتولاها.. وهو الوجه

---

(١) عند البخاري: كتاب تقصير الصلاة (٩) باب ينزل للمكتوبة، رقم (١٠٩٩).

(٢) رواه مسلم: كتاب صلاة المسافرين (٤) باب جواز صلاة النافلة على الدابة في السفر، رقم (٧٠٠) ١/ ٤٨٦.

الذي لله، والذي أمر الله أن نستقبل، فإن قوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾ [البَقَرَة: ١١٥] يدل على أن وجه الله هناك من المشرق والمغرب الذي هو الله، كما في آية القبلة لما سألوا عن سبب التولي عن القبلة أخبر أن له المشرق والمغرب»(١).

الدليل الثاني : قول النبي ﷺ: «كان والله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان» حيث يقولون: إن ذلك يعني أن الله عين خلقه، تعالى الله عما يقوله هؤلاء الجاحدون علواً كبيراً.

والرد يكون من وجهين :

الوجه الأول : أن هذه الزيادة - وهو قوله ﷺ : «وهو الآن على ما عليه كان» - كذب مفترى على رسول الله ﷺ من وضع الجهمية وأفراخهم الاتحادية.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : «هذه الزيادة وهو قوله : "**وهو الآن على ما عليه كان**" كذب مفترى على رسول الله ﷺ اتفق أهل العلم بالحديث على أنه موضوع مختلق، وليس هو في شيء من دواوين الحديث، لا كبارها ولا صغارها، ولا رواه أحد من أهل العلم بإسناد لا صحيح ولا ضعيف، ولا بإسناد مجهول»(٢).

ويقول أيضاً : «ليست من كلام النبي ﷺ ولا يؤثر عن أحد من أئمة الدين المقبولين عند عموم الأمة .. وأكثر هؤلاء الاتحادية يجعلون هذا من كلام النبي ﷺ ويجعلون هذه الكلمة أسَّ زندقتهم، وغرضهم

---

(١) مجموع الفتاوى: ٢/٤٢٨-٤٢٩.
(٢) مجموع الرسائل: ٤/١٠٥.

أنه لم يكن معه غيرٌ، وهو الآن ليس معه غيرٌ ولا سِوى، بل الوجود هو عينُه ونفسُه، فلا الأصنام والأوثان والجن والشياطين والنجاسات والأقذار غيره، ولا سواه، فإنه كان وليس معه غيرُه، وهو الآن ليس معه غيرُه. فإذا عُرف أن هذه الكلمة لا أصل لها في الشريعة؛ انهدمت قاعدُتهم»(١).

وقد اعترف بعضهم بأنها ليست من كلام النبي ﷺ بل زيادة من محققيهم كما يقول ابن عجيبة : «في الحديث الصحيح : "كان الله ولا شيء معه" زاد بعض المحققين وهو الآن على ما عليه كان»(٢).

والحديث الثابت في الصحيح ما رواه عمران بن حصين رضي الله عنهما قال: إني عند النبي ﷺ، إذ جاءهُ قومٌ من بني تميم، فقال: «اقبلوا البشرى يا بني تميم !» فقالوا: بشرتنا فأعطنا. فدخل ناس من أهل اليمن فقال : «اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم» قالوا : قبلنا. جئناك لنتفقه في الدين، ولنسألك عن أول هذا الأمر: ما كان؟ قال: «كان الله ولم يكن شيء قبله، وكان عرشه على الماء، ثم خلق السموات والأرض، وكتب في الذكر كل شيء» قال : ثم أتاني رجل، فقال : يا عمران أدرك ناقتك فقد ذهبت؛ فانطلقت أطلبها؛ فإذا السراب ينقطع

---

(١) جامع المسائل، المجموعة الرابعة: ص ٣٩٧-٣٩٨. وينظر مجموعة الرسائل: ٤/ ١٠٦.

(٢) شرح خمرية ابن الفارض، لابن عجيبة: ص ١٣٠. يقول ملا علي قاري رحمه الله: «ولكن الزيادة وهي قولهم: "وهو الآن على ما عليه كان" من كلام الصوفية، ويشبه أن يكون من مفتريات الوجودية، القائلة بالعينية .. وقد نصَّ ابن تيمية والعسقلاني على وضع الجملة الزائدة» الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة: ص٢٦١.

دونها، وأيْم الله لودِدتُ أنها قد ذهبت ولم أُقُم[(١)].

الوجه الثاني: هو أن قولهم: «وهو الآن على ما عليه كان» كلام باطل مخالف للكتاب والسنة والإجماع والاعتبار من وجوه:

أحدهما: صرح سبحانه أنه مع عباده عموماً وخصوصاً، فقال: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] الآية؛ وقال لموسى وهارون عليهما السلام: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴿٤٦﴾﴾ [طه: ٤٦] وقال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ ﴿١٢٨﴾﴾ [النحل: ١٢٨]. وكان النبي ﷺ يقول: «اللهم أنت الصاحب في السفر، والخليفة في الأهل، اللهم أصحبنا في سفرنا واخلفنا في أهلنا»[(٢)].

فإذا كان ما ثم غيره، ولامعه الآن شيء من الخلق، بل الأمر كما كان قبل أن يخلق الخلق، فمع من يكون ولمن يصحب؟ لأنه من المحال والممتنع أن يكون هو مع نفسه وذاته، فإن المعية توجب شيئين كون أحدهما مع الآخر فكما أخبر الله أنه مع هؤلاء امتنع علم بطلان قولهم: «**هو الآن على ما عليه كان**» لا شيء معه. بل هو عين المخلوقات، وأيضاً فإن المعية لا تكون إلا من الطرفين، فإن معناها المقارنة والمصاحبة، فإذا كان أحد الشيئين مع الآخر امتنع ألا يكون الآخر معه، فمن الممتنع أن يكون الله مع خلقه ولا يكون لهم وجود معه ولا حقيقة أصلاً بل هم هو[(٣)].

---

(١) رواه البخاري: كتاب التوحيد (٢٢) رقم ٧٤١٨.

(٢) أخرجه مسلم: كتاب الحج (٧٥) باب ما يقول إذا ركب إلى سفر الحج وغيره، رقم (١٣٤٢) ٢/٩٧٨، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٣) ينظر جامع المسائل، المجموعة الرابعة: ص ٣٩٨-٣٩٩. ومجموعة الرسائل: ٤/ ١٠٧-١٠٨.

الثاني: أن الله تعالى نهى أن يجعل العبد معه إلهاً آخر في آيات كثيرة في القرآن، منها: قوله تعالى: ﴿فَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾ [الشُّعَرَاء: ٢١٣] فنهاه أن يجعل أو يدعو معه إلهاً آخر، ولم ينهه أن يثبت معه مخلوقاً أو يقول إن معه عبداً مملوكاً أو مربوباً فقيراً، أو معه شيئاً موجوداً خلقه؛ كما قال: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [النَّمل: ٢٦] ولم يقل لا موجود إلا هو، ولا هو إلا هو، ولا شيء معه إلا هو، بمعنى أنه نفس الموجودات وعينها. وهذا كما قال تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [البَقَرَة: ١٦٣]، فأثبت وحدانيته في الألوهية ولم يقل: إن الموجودات واحد، فهذا التوحيد الذي في كتاب الله هو توحيد الألوهية وهو ألا تجعل معه ولا تدعو معه إلهاً غيره، فأين هذا من أن يجعل نفس الوجود هو إياه؟ وأيضاً فنهيه أن يجعل معه أو يدعو معه إلهاً آخر دليل على أن ذلك ممكن كما فعله المشركون الذي دعوا مع الله آلهة أخرى، فكون الله سبحانه وتعالى نهى أن يُتخَذ إلهٌ غيره؛ يقتضي أنه ثمَّ شيءٌ غيرُه؛ شيءٌ لا يجوز أن نجعله إلهاً، ولكن يجوز أن نجعلَه غيرَ إله عبداً ومملوكاً[1].

الوجه الثالث: أن الله لما كان ولا شيء معه لم يكن معه سماء ولا أرض ولا شمس ولا قمر، ولا جن ولا إنس ولا ذوات ولا شجر ولا جنة ولا نار ولا جبال ولا بحار، فإن كان الآن على ما عليه كان، فيجب ألا يكون معه شيء من هذه الأعيان، وهذا مكابرة للعيان، وكفر بالقرآن والإيمان[2].

---

(١) ينظر جامع المسائل، مج٤: ص ٣٩٨-٣٩٩. ومجموعة الرسائل: ٤/١٠٨.

(٢) مجموعة الرسائل: ٤/١٠٩.

الوجه الرابع : أن الله كان ولا شيء معه ثم كتب في الذكر كل شيء كما جاء في الحديث الصحيح فإن كان لا شيء معه فيما بعد فما الفرق بين حال الكتابة وقبلها، وهو عين الكتابة واللوح عند الفراعنة الملاحدة؟[١].

أقوال العلماء في حكم المعتقد بوحدة الوجود :

الذي يجب أن يؤمن به المسلم في حق الله جل شأنه، أنه تعالى خالق الوجود ومنزه عن الاتحاد بمخلوقاته أو الحلول فيها أو أن تكون هي عينه. وأن يؤمن بأن الكون شيء غير خالقه، وأنه تعالى مباين لخلقه، مستو على عرشه في سماواته، وعلمه تعالى محيط بكل شيء، لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض. ومذهب وحدة الوجود هو نقيض الإسلام جملة وتفصيلاً؛ حيث إنه يتضمن إنكار وجود الله، ويُجِّوز عبادة كل شيء في هذا الكون من المخلوقات، ويجعل الخالق والمخلوق شيئاً واحداً، ويبطل المسؤولية الفردية، ويرفع التكاليف الشرعية، ويبيح الانسياق وراء الشهوات البهيمية، وينكر الحياة الأخرى وما فيها من الجزاء والبعث والحساب. لذا فإن من آمن بهذا المذهب كفره ظاهر، وإلحاده بيّن.

يقول شيخ الإسلام: «وإذا كان عندهم أن المرئي بالعين هو الله، فهذا كفر صريح باتفاق المسلمين، ولا سيما إذا قيل: ظهر فيها وتجلى، فإن اللفظ يصير مشتركاً بين أن تكون ذاته فيها أو تكون قد صارت بمنزلة المرآة التي يظهر فيها مثال المرئي، وكلاهما باطل، فإن

---

(١) مجموعة الرسائل: ٤/ ١٠٩.

ذات الله ليس في المخلوقات، ولا في نفس ذاته ترى المخلوقات كما يرى المرئي في المرآة»[(١)].

وسئل والد الشيخ محمد الرملي[(٢)] عن القائل بوحدة الوجود، فقال: «يقتل هذا المرتد، وترمى جيفته للكلاب؛ لأن قوله هذا لا يقبل تأويلا، وكفره أشد من كفر اليهود والنصارى»[(٣)].

ونقل القاضي عياض[(٤)] في الشفا إجماع المسلمين على كفر: «من ادعى مجالسة الله، والعروج إليه، ومكالمته، أو حلوله في أحد الأشخاص كقول بعض المتصوفة والباطنية والنصارى والقرامطة»[(٥)].

وقال الشيخ عز الدين بن عبدالسلام[(٦)] في قواعده الكبرى: «من زعم أن الإله يحل في شيء من أجساد الناس أو غيرهم فهو كافر»[(٧)].

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل: ٤/ ٣٤-٣٥.

(٢) شهاب الدين أحمد بن حمزة الرملي المنوفي المصري. من أئمة الشافعية، تتلمذ على عمدة المذهب في المتأخرين أبي زكريا الأنصاري. توفي رحمه الله في مصر سنة (٩٥٧هـ) وصلى عليه خلق كثير في الأزهر. ينظر الكواكب السائرة: ٢/ ١١٩، الأعلام: ١/ ١٢٠.

(٣) الكشف عن حقيقة الصوفية ص ٧٩، عن تقريب الأصول لتسهيل الوصول، لدحلان، ص: ٥١.

(٤) عياض بن موسى اليحصبي. ولد سنة (٤٧٦هـ)، من أئمة المذهب المالكي، ومن أعلام المحدثين، توفي رحمه الله سنة (٥٤٤هـ). ينظر: الصلة لابن بشكوال: ٢/ ٦٦٠.

(٥) الشفا: ٢/ ١٠٦٧.

(٦) العز بن عبدالسلام بن أبي القاسم السلمي الدمشقي. فقيه شافعي مجتهد، ولد ونشأ في دمشق سنة (٥٧٧هـ)، وذهب إلى مصر وظل هناك إلى أن توفي سنة (٦٦٠هـ). ذيل الروضتين: ص٢١٦، والنجوم الزاهرة: ٧/ ٢٠٨.

(٧) الحاوي للسيوطي: ٢/ ٢٤١.

وقال الذهبي: «لا ريب في أنها شر من الشرك»[(١)]. وقال: «من طالع كتب هؤلاء علم علماً ضرورياً بأنهم اتحاديةٌ، مارقةٌ من الدين»[(٢)].

ويقول ابن القيم رحمه الله: «أعظم الخلق كفراً وضلالاً: من زعم أن ربه نفس وجود هذه الموجودات، وأن عين وجوده فاض عليها فاكتست عين وجوده، فاتخذ حجاباً من أعيانها، واكتسب جلباباً من وجوده. ولبس عليهم ما لبسوه على ضعفاء العقول والبصائر من عدم التفريق بين وجود الحق سبحانه وإيجاده، وأن إيجاده هو الذي فاض عليها، وهو الذي اكتسته، وأما وجوده: فمختص به لا يشاركه فيه غيره، كما هو مختص بماهيته وصفاته؛ فهو بائن عن خلقه، والخلق بائنون عنه، فوجود ما سواه مخلوق كائن بعد أن لم يكن، حاصل بإيجاده له؛ فهو الذي أعطى كل شيء خلقه، ووجوده المختص به، وبان بذاته وصفاته ووجوده عن خلقه»[(٣)].

❁❁❁❁❁

---

(١) تاريخ الإسلام (الطبقة ٦٧): ص ٢٨٤.

(٢) تاريخ الإسلام (الطبقة ٦٧،حوادث ووفيات ٦٦١-٦٧٠) ص ٢٨٧. وينظر الكتاب نفسه (حوادث ووفيات ٦٤١-٦٥٠): ص ٢٧٩-٢٨٠.

(٣) مدارج السالكين: ٣/ ٤١٤.

الفصل السادس

مفهوم الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل عند الصوفية ووحدة الأديان في ضوئها

وفيه ثلاثة مباحث :

- **المبحث الأول :** مفهوم الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل عند الصوفية.
- **المبحث الثاني :** وحدة الأديان في ضوء الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل.
- **المبحث الثالث :** الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل في ميزان الإسلام.

المبحث الأول

مفهوم الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل عند الصوفية

أ- الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل في المصطلح الصوفي:

أولاً - المراد بالحقيقة المحمدية عند الصوفية:

المراد بالحقيقة المحمدية عند المتصوفة: هي القول بأن للنبي محمد ﷺ وجوداً قبل وجود الخلق، استناداً إلى أحاديث مكذوبة. وأن هذا الوجود للنبي كان قبل وجوده الزماني في صورة النبي المرسل، وأن هذا الوجود قديم وليس بحادث، وعبروا عنه بالنور المحمدي، وأن هذا النور المحمدي ينتقل في الزمان من جيل إلى جيل، وأنه قد ظهر في الزمان بصورة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وغيرهم من الأنبياء. ثم ظهر أخيراً في صورة النبي محمد ﷺ، وبهذا أرجعوا جميع الأنبياء إلى محمد ﷺ. كما أنه ﷺ مبدأ خلق العالم وأصله؛ من حيث إنه النور الذي خلقه الله قبل كل شيء، وخلق منه كل شيء.

يقول العطار: «استمد العالمان اسميهما من وجوده، ووجد العرش راحته من اسمه، وتم خلق كل شيء كقطرات ندى من بحر جوده.. وهو أصل الموجودات والمعدومات، وما أن خلق الحق نوره المطلق، حتى خلق من نوره مائة بحر من نوره، ومن أجله خلق الروح الطاهرة ومن أجله خلق الدنيا، ولم يكن لخلقه من مقصود سواه، ولا وجود لمن هو أطهر ذيلاً منه، وأول ما بدا من عالم الغيب، كان نوره الطاهر بلا أدنى ريب، وبعد ذلك أصبح نوره خير علم، فبدا من بعده العرش والكرسي واللوح والقلم، فالعالم ما هو إلا علم من نوره الطاهر، وآدم

وذريته ما هم إلا علم آخر منه.. هذا النور جعله الحق بمثابة الشمس والقمر.. فما أن رأى بحر الأسرار ذلك النور، حتى هاج تيهاً ودلالاً. ومن شدة الطلب دار حول نفسه سبع دورات، فظهرت الأفلاك السبعة الدوارة، وتحولت كل نظرة صوبت إليه من الحق إلى كوكب بدا في الأفق ساطعاً، بعد ذلك استقر ذلك النور الطاهر، حيث أصبح العرش العالي، واتخذ اسم الكرسي. ثم طلب العرش والكرسي أن يكونا صورة لذاته، ثم ظهرت جميع الملائكة من صفاته..»[1].

يقول ابن قضيب البان[2]:

أشرقت في الوجود يا أحمد الخلق عن الحق شمسك اليوم جهرا

---

(١) منطق الطير: ص١٥٦-١٥٨. وينظر حديقة الحقيقة: ١/١٠٣-١٢٤، والإنسان الكامل: ٢/١٧-٣٦، والنفحات المنتشرة في الجواب عن الأسئلة العشرة (مخطوط): ق٥/ب، وتقييدان في وحدة الوجود: ص١٥-١٧، وملحمة ميم وزين لأحمد خاني: ص٣١-٣٥، ومدارج السلوك إلى مالك الملوك، للبناني: ص١٥٦، والطور الأغلى، للقاوقجي: ص ١٠٩-١٥١، والنفحات القدسية من الحضرة العباسية في شرح الصلاة المشيشية، لعبدالله بن إبراهيم الميرغني (ضمن مجموعة النفحات الربانية): ص١٢٠-١٢٣.وكشف الأسرار، لليشرطي: ص٧٢-١١٩، وديوان ابن قضيب البان (شعائر المشاعر) قصيدته التائية التي عارض فيها تائية ابن الفارض (مخطوط) الجزء الأول: ق ٣٥-ق٣٦، وفيها يتحدث ابن قضيب البان عن سريان الحقيقة المحمدية في الأنبياء حتى وصلت إليه نفسه، فهو الإنسان الكامل بزعمه. ولا تخلو دواوين الصوفية من نظم في الحقيقة المحمدية، ينظر مثلاً ديوان اليافي: ص١٤-١٥، وديوان مشكاة اليقين للرواس: ٥-١١، ٥٤-٥٨، فضلاً عن مطولات وضعت في النبي محمد ﷺ والحقيقة المحمدية، كبردة البوصيري وهمزيته، وديوان المدائح الربانية والنبوية والصوفية، لعبدالرحيم البرعي، والنوافح العطرية لمحمد غبريم وغيرها.

(٢) أبو محمد، عبدالقادر بن محمد بن أبي الفيض، المعروف بابن قضيب البان. =

أول الكون كنت كنزاً فأحببت ظهوراً لكونك الفجر طرا
فنزلت في العوالم رحماناً رحيماً وللشرائع نصرا
فأحطت الأشياء من قبل أن يبدع شيئاً وما به كان أمراً
ثم نقلت في الظهور وشرفت بطوناً رقيت عنها الأسرا
أنت معنى لكل جسم ونفس ناطق في الحروف بسطاً وكسرا[(١)]

ويقول الجيلي مؤكداً أن الحقيقة المحمدية هي مصدر الخلق كله: «ولهذا كان العقل الأول الذي هو عبارة عن حقيقة الروح المحمدية أصلاً لوجود العالم كله: عالم الأمر وعالم الخلق، فهو على الحقيقة عن المحققين علة العلل، والله منزه أن يكون علة لوجود شيء»[(٢)].

ويفرق المتصوفة في قولهم بالحقيقة المحمدية بين مرتبتين للنبي محمد ﷺ، الأولى منهما: بوصفه رسولاً نبياً فهذه رتبة هي الصورة

= ولد بحماة، وانتقل مع والده إلى حلب، واستقر بها في حدود سنة (١٠٠٠هـ) ثم توجه إلى القاهرة سنة (١٠١٢هـ) وهناك أخذ البيعة على الطرق الصوفية الثلاثة: النقشبندية، والقادرية، والخلوتية، من الشيخ يحيى بن زكريا قاضي مصر في حينه. توفي صاحب الترجمة في حلب في حدود سنة (١٠٤٠هـ). ينظر خلاصة الأثر، للمحبي: ٢/ ٤٦٤.

(١) ديوان شعائر المشاعر، لابن قضيب البان (مخطوط) الجزء الأول: ق ٧٤ب.

(٢) الإرادة القديمة في حضرة العين وحيث لا أين، للجيلي (مخطوط): ق٧أ، وينظر لابن عربي: الصيغة المطلسمة: ص٢٨، والصيغة الأكبرية: ص٢٩ (ملحقان بكتابه: توجيهات الحروف)، وينظر كذلك: الدرجة العليا في معاريج الأنبياء، محمد دمرداش المحمدي: ص٣٦، وما بعدها، وبريقه محمودية في شرح طريقة محمدية، للخادمي: ١/ ٢١، والجوهر النفيس في صلوات ابن إدريس، محمد خليل الهجرسي: ص١٥-١٦. وشرح صلاة القطب الحقيقي سيدي إبراهيم الدسوقي، محمد البهي: ص٤. ومقاصد الإرشاد، محمد صادق عنقا شاه: ص١٢-١٣.

الإنسانية التي كان ﷺ ظاهراً بها في مكة، وهاجر بها إلى المدينة. والرتبة الثانية: بوصفه ﷺ مظهراً للاسم الإلهي الفرد؛ فهو ﷺ -من حيث رتبته الفردية- مصدر للخلق أجمعين، ويظهر في كل وقت إلى يوم القيامة، في الصور المختلفة التي هي مخلوقة منه[(١)].

ويربط الجيلي بين الحب والحقيقة المحمدية من حيث تسمية الرسول ﷺ بحبيب الله فكما أنه لولا الحب ما وجد الخلق فكذلك كما يقول الجيلي «لولا الحقيقة المحمدية لم يكن خلقاً ولولا الخلق لم تظهر صفات الحق لأحد، فلولا الحقيقة المحمدية ما عرف الله مخلوق ولا ظهرت صفاته، فالحب هو الواسطة الأولى لوجود الموجودات، ومحمد ﷺ هو الواسطة الأولى لظهور الموجودات .. وقد ورد عنه ﷺ أنه قال: إن الله تبارك وتعالى قال له في ليلة المعراج: لولاك لما خلقت الأفلاك»[(٢)].

وتعتبر الحقيقة المحمدية أول مرحلة من مراحل التنزل الإلهي في صور الوجود، وهي من هذه الناحية صورة "حقيقة الحقائق".

وحقيقة الحقائق: «هي عبارة عن حقيقة معقولة تجمع في ذاتها جميع ماهيات الحق والخلق المعقولة، فهي مجموع ما هيات

---

(١) ينظر نتيجة العلوم ونصيحة علماء الرسوم (مخطوط): ق٥ب-٨أ، وآراءة الدقائق في شرح مرآة الحقائق: ص٥-٦-، ٩، ٤٦-٤٧، ٥٣، شرح صلاة القطب الحقيقي سيدي إبراهيم الدسوقي: ص٩-١٠.

(٢) الإرادة القديمة، للجيلي: ق١٤، وينظر الفتح الرباني والفيض الرحماني للنابلسي: ص٢٥. والحديث موضوع، وستأتي مناقشة الأحاديث التي يستدل بها المتصوفة على قولهم بالحقيقة المحمدية.

الحضرتين الإلهية والكونية، وهي بذلك أصل العالم»[١].

يقول القاشاني: «حقيقة الحقائق يعنون بها باطن الوحدة، وهو التعين الأول، الذي هو أول رتب الذات الأقدس؛ وذلك لكليته وكونه أصلاً جامعاً لكل اعتبار وتعين، وباطناً لكل حقيقة إلهية وكونية، وأصلاً انتشأ عنه كل ذلك. وقد عرفت أن المراد بذلك هو الوحدة بما يندرج فيها من شؤونها واعتباراتها الغير متناهية»[٢].

والحقيقة المحمدية: «يشيرون به إلى هذه الحقيقة المسماة بحقيقة الحقائق»[٣]. «وهذه الحقيقة الكلية هي أصل جميع الأسماء الإلهية المضاف إليها الربوبية، ومعنى كون هذه الحقيقة هي الحقيقة المحمدية، أي أن الصورة العنصرية المحمدية صورة لمعنى، ولحقيقة ذلك المعنى وتلك الحقيقة هي حقيقة الحقائق»[٤].

ويطلق المتصوفة الحقيقة المحمدية ويريدون بها الله تعالى: يقول الجامي: «حقيقة الحقائق هي الذات الإلهية لله تعالى شأنه»[٥]، ويقول الجيلي: «ولهذا عبرت طائفة عن الحقيقة المحمدية بالذات، وبحضرة الجمع. وذلك هو الله وأسماؤه وصفاته»[٦].

ويقول الجيلي أيضاً: «التاسع والتسعون هو اسمه تعالى (هو):

---

(١) المعجم الصوفي، سعاد الحكيم: ص ٣٤٥.
(٢) لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام: ١/ ٤٢٥.
(٣) المصدر السابق: ١/ ٤٢٦.
(٤) المصدر السابق: ١/ ٤٢٧.
(٥) لوائح الحق: ص٤٢. وينظر للجامي أيضا نقد النصوص في شرح نقش الفصوص: ص٢٧٤.
(٦) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ٢٦٧.

اعلم أن الحقيقة المحمدية عبارة عن الهوية الإلهية بما هي عليه من الشؤون والأسماء والصفات، والظهور والبطون والشهادة والغيبة إلى غير ذلك من النسب والإضافات المندرجة تحت هذا الاسم. فمحمد ﷺ هو المشار إليه بهذا الاسم، وقد صرح تعالى بذلك في كتابه فقال: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١]، يعني: قل يا محمد إن (فاعل) هو: الله، و(فاعل) قل هو محمد المأمور بالقول. فهو الله أحد»[١].

ويبين ابن عربي أن الحقيقة المحمدية لا تتصف بالوجود ولا بالعدم، ولا بالكل ولا بالبعض، ولا تقبل الزيادة والنقص، وأنها أصل العالم وجوهر الحياة، وتظهر في القديم قديماً، وفي الحادث حادثاً «فإن قلت هذا الشيء هو العالم صدقت، وإن قلت إنه الحق القديم سبحانه صدقت، وإن قلت إنه ليس العالم ولا الحق تعالى، وإنه معنى زائد صدقت؛ كل هذا يصلح عليه، وهو الكلي الأعم الجامع للحدوث والقدم، وهو يتعدد بتعدد الموجودات، ولا ينقسم بانقسام الموجودات»[٢]. فالحقيقة المحمدية «تقبل هذا كله وتتعدد بتعدد أشخاص العالم وتتنزه بتنزيه الحق»[٣].

ويتحدث النابلسي عن الحقيقة المحمدية مؤكداً أنها أول التعينات الإلهية، فيقول: «وأول التعينات التي تعينتّها تلك الذات المطلقة حتى عرفت علمها بذاتها حيث لا كون ولا عين وهي الحضرة النورية الأولية المحمدية الجامعة لجميع الحضرات الكونية وهي التي قال تعالى عنها

---

(١) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ٣١٥.
(٢) إنشاء الدوائر لابن عربي: ص ١٧. وينظر الفتوحات المكية: ١/١٦٨-١٦٩.
(٣) الفتوحات: ١/١٦٩.

﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾ [النُّور: ٣٥] وفي الحديث " **أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر** " فإن قلت: حضرة علمه معه قديمة أزلية، والحضرة النورانية المحمدية حادثة، فكيف تكون هي هي. قلت: إذا فني النور في النور فتم الظهور وارتفعت الحجب والستور ولم يبق بعد ذهاب الأمر الموهوم إلا تحقق الحي القيوم بالحي القيوم فهو هو لا سواه على العموم»(١).

هذا النور المحمدي هو القديم الذي لا سابق له، وهو مبدأ الخلق، وهذا يعني أن العالم موجود فيه من قبل على حالة كمون سابقة، وأنه محتوٍ جميع المخلوقات. وهذا عين القول بوحدة وجود مادية.

يقول الحلاج: «أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نورٌ أنور ولا أظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الحرم، همته سبقت الهمم ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم»(٢).

ويقول الجيلي: «إنه ﷺ هو البرزخ الكلي القائم بطرفي حقائق الوجود القديم والحديث، فهو حقيقة الكل من الجهتين ذاتاً وصفاتاً لأنه مخلوق من نور الذات، والذات جامعة لأوصافها وأفعالها وآثارها

---

(١) الظل الممدود في معنى وحدة الوجود: ق ٣ ب.

(٢) الطواسين، طاسين السراج: ص ٤٣-٤٥. وينظر: عنقا مغرب، لابن عربي: ص ٥٠-٦٥، وديوان التلمساني: ١/ ١٣١-١٣٦. والنوازل الكبرى للوزاني: ١٢/ ١٢-٢٧. ولا تخلو كتب الصوفية في الغالب عن تقرير هذا الأمر، وخصوصاً كتب المتأخرين منهم.

ومؤثراتها حكماً وعلماً..»[١].

ويمثل الجيلي بالحقيقة المحمدية من حيث شمولها الوجود بأنها الخط الذي يقسم الدائرة الواحدة إلى قسمين النصف الأعلى منها يسمى بالوجود القديم، والنصف الأسفل منها يسمى بالوجود المحدث والخط الفاصل هو الحقيقة المحمدية، وأنها مقابل للحق والخلق: «وهذه صورة الدائرة الوجودية المثالية إنما كان ﷺ برزخاً بين الحقائق الحقية والخلقية، لأنه ﷺ حقيقة الحقائق جميعها ولهذا كان مقامه ليلة المعراج فوق العرش، وقد عملت أن العرش غاية المخلوقات إذ ليس فوق العرش مخلوق، فعند استوائه ﷺ ثم، كانت المخلوقات بأسرها تحته، وربه فوقه، فصار برزخاً بين الحق والخلق كما كان برزخاً بالمعنى لأنه الموجود من الحق والخلق موجودون منه ﷺ»[٢].

كما يضرب البناني[٣] مثالاً على الحقيقة المحمدية كونها المصدر الذي برزت ممنه الموجودات وتعينت بـ«الحبة المستنبتة داخل الصورة فلها تنسب الأولية من حيث استمداد الفروع منها والصورة، كما أن لها تنسب الآخرية من حيث وجدانها داخل الصورة واشتمال الصورة عليها»[٤].

---

(١) الإرادة القديمة (مخطوط): ق ٢٠أ.

(٢) الإرادة القديمة: ق٢٠ب-٢١أ. وينظر الإنسان الكامل: ٢/ ٤٤. ومدارج السلوك إلى مالك الملوك، للبناني: ص ١٥٧-١٥٨. وشرح صلاة القطب الحقيقي سيدي إبراهيم الدسوقي،لمحمد البهي: ص ٢١.

(٣) أبو بكر بن محمد بن عبدالله البناني الفاسي الرباطي النقشبندي، أصله من فاس. من فقهاء ومشاهير صوفية فاس، توفي سنة (١٢٨٤هـ) في الرباط. ينظر الأعلام: ٢/ ٧٠.

(٤) مدارج السلوك إلى مالك الملوك، لأبي بكر بناني: ص ١٥٦.

ثانياً - مفهوم الإنسان الكامل عند الصوفية:

يعتبر المتصوفة الحقيقة المحمدية في شقها المتعلق بالإنسان الصورة الكاملة للإنسان الكامل: أكمل مجلى خلقي ظهر فيه الحق، الذي يجمع في نفسه حقائق الوجود فهي منتهى غايات الكمال الإنساني، والنبي يمثل عند الصوفية- الاتحادية منهم على وجه مخصوص- الإنسان الكامل الذي تجلت فيه جميع الصفات الإلهية(١).

فالحقيقة المحمدية من ناحية صلتها بالعالم هي مبدأ خلق العالم، ومن ناحية صلتها بالإنسان، فهي صورة كاملة للإنسان الكامل، الذي يجمع في نفسه جميع حقائق الوجود(٢).

كما يمكن اعتبار نظرية الإنسان الكامل هي التصور النهائي للحقيقة المحمدية؛ إذ إنه يجمع في نفسه صورة الله وصورة العالم، وهو وحده الذي تتجلى فيه الذات الإلهية بكل الصفات والأسماء، وهو المرآة التي تنكشف لله فيها ذاته.

وكما قالت المتصوفة: إن الحقيقة المحمدية هي الذات الإلهية؛ فكذلك قالوا إن الإنسان الكامل أيضاً هو الذات الإلهية في صورتها الإنسانية.

يقول الجيلي: «الحقيقة الإنسانية هي الذات الإلهية، ولها من صفات الكمال ما تعرّف الله به إلى عباده .. فاطلبها منك فيك بالاسم الله، حتى تجد المسمى؛ فيسقط الاسم..فاعلم أنك أنت الإنسان

---

(١) ينظر الإنسان الكامل: ٢/ ٥-٦.

(٢) ينظر تعليقات أبي العلا عفيفي على فصوص الحكم: ص ٣٢٠. والفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، د.أحمد صبحي: ص٢١٤.

الكامل، وقطب الأواخر والأوائل»[(١)].

ويقول جمال الدين الأفغاني: «وأما الإنسان الكامل فهو نسخة جامعة لجميع النسخ، وهو المستخرج والمستنبط من الكل، وهو الجامع بين الإلهية والكونية.. فبين ذات الحق سبحانه وذات الإنسان الكامل مضاهاة.. فالإنسان الكامل مرآة تامة للذات بسبب هذه المضاهاة»[(٢)].

ويقول: «لهذا الوجود الواحد ظهور، وهو العالم، وبطون وهو الأسماء، وبرزخ جامع فاصل بينهما؛ ليتميز به الظهور من البطون، وهو الإنسان الكامل؛ فالظهور مرآة الظهور، والبطون مرآة البطون، وما كان بينهما فهو مرآة جمعاً وتفصيلا»[(٣)].

والإنسان الكامل في نظر الجيلي كما هو في نظر ابن عربي واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين، ولكنه يتنوع في الصور، ويظهر في كل زمان في صورة صاحب ذلك الزمان، ويتسمى باسمه. أما اسمه الحقيقي فهو محمد، وكنيته أبو القاسم، ووصفه عبدالله ولكن المراد به الحقيقة المحمدية[(٤)].

---

(١) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ٣٣٢. وينظر: إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، للقونوي: ص٩٨، ومرآة العارفين، للأفغاني، ضمن الآثار الكاملة لجمال الدين الأفغاني: ٢/ ٤١.

(٢) مرآة العارفين، لجمال الدين الإفعاني، ضمن الآثار الكاملة لجمال الدين الأفغاني: ٢/ ٣٦.

(٣) مرآة العارفين، للإفعاني: ٢/ ٢٧.

(٤) ابن عربي في دراساتي، أبو العلا عفيفي، ضمن الكتاب التذكاري عن ابن عربي: ص ٣١.

يقول الجيلي مبيناً هذه العلاقة: «إن الله خلق الصور المحمدية من نور اسمه البديع القادر، ونظر إليها باسمه المنان القاهر، ثم تجلى فيها باسمه اللطيف الغافر، فعند ذلك تصدعت لهذا التجلي صدعين، فصارت كأنها قسمت نصفين، فخلق الله الجنة من نصفها المقابل لليمين.. ثم خلق النار من نصفها المقابل للشمال»[(١)].. «ثم خلق الله تعالى صورة آدم عليه السلام نسخة من تلك الصورة المحمدية»[(٢)].

ثم يقول متحدثاً عن محمد ﷺ وأنه إنسان كامل وعين الحقيقة المحمدية في كل زمان وفي كل عصر: «اعلم حفظك الله أن الإنسان الكامل هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين، .. فاسمه الأصلي الذي هو له محمد، وكنيته أبو القاسم.. وله في كل زمان اسم ما يليق بلباسه في ذلك الزمان.. وسر هذا الأمر تمكنه ﷺ من التصور بكل صورة، فالأديب إذا رآه في الصور المحمدية التي كان عليها في حياته فإنه يسميه باسمه وإذا رآه في صورة ما من الصور وعلم أنه محمد فلا يسميه إلا باسم تلك الصورة، ثم لا يوقع ذلك الاسم إلا على الحقيقة المحمدية»[(٣)].

ومن هنا كان الإنسان الكامل عند الصوفية هو الذي يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية:

يقول التلمساني: «العبد المطلق الذي هو الإنسان باعتبار عبوديته

(١) الإنسان الكامل: ٢/ ٢٩.
(٢) الإنسان الكامل: ٢/ ٣٦. وينظر الفتح الرباني والفيض الرحماني، للنابلسي: ص ٢٥.
(٣) الإنسان الكامل: ٢/ ٤٦.

وألوهيته هو في مقابل حضرة جامعة للأسماء الإلهية وحضرة الأسماء الكونية، وهما -أعني الحضرتين- متقابلتان أزلاً وأبداً، لا من بداية، ولا إلى نهاية. وأما الإنسانية التي لا اسم لها فهي بإزاء الذات التي لا اسم لها ولا مقابل لها ولا عبارة عنها»(١).

ويقول الجيلي: «ثم اعلم أن الإنسان الكامل هو الذي يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية استحقاق الأصالة والملك بحكم المقتضى الذاتي، فإنه المعبر عن حقيقته بتلك العبارات والمشار إلى لطيفته بتلك الإشارات، ليس لها مستند في الوجود إلا الإنسان الكامل، فمثاله للحق مثال المرآة التي لا يرى الشخص صورته إلا فيها، وإلا فلا يمكنه أن يرى صورة نفسه إلا بمرآة الاسم الله فهو مرآته، والإنسان الكامل أيضاً مرآة الحق، فإن الحق تعالى أوجب على نفسه أن لا ترى أسماؤه ولا صفاته إلا في الإنسان الكامل»(٢).

وكما أن الإنسان الكامل مرآة للحق؛ فالحق تعالى عن ذلك مرآة أيضاً للإنسان الكامل، يقول الجيلي: «من حيث كون الحق مرآة لك ترى أنتَ ذاتك مجلية بأسمائه وصفاته بل تتحقق أن ذاتك هي عين المعبر عنه بذاته فأنت هو أنت، ولا تزال تتحقق صورتك في مرآة كماله حتى تتحلى ذاتك بجميع مآلها من تلك المحاسن الظاهرة في تلك المرآة المشهودة على التمام والكمال»(٣).

---

(١) شرح أسماء الله الحسنى (مخطوط) ق: ٢ب. وينظر: مفتاح الغيب، للقونوي: ص ٩٩، وما بعدها.

(٢) الإنسان الكامل: ٢/٤٨.

(٣) سر النور المتمكن، للجيلي (مخطوط): ق٢.

كما يؤكد القونوي في مراتب الوجود على أن الإنسان الكامل هو الصورة الإنسانية للحقيقة المحمدية «فالإنسان هو الحق، وهو الذات، وهو الصفات، وهو العرش وهو الكرسي، وهو اللوح، وهو القلم، وهو الملك وهو الجن، وهو السماوات وكواكبها وهو الأرضون وما فيها، وهو العالم الدنياوي، وهو العالم الأخراوي، وهو الوجود وما حواه، وهو الحق وهو الخلق، وهو القديم وهو الحادث»(١).

ثالثاً - المسميات الأخرى للحقيقة المحمدية عند الصوفية:

إن اعتقاد غلاة الصوفية بوحدة الوجود؛ لزم منه تعدد الأسماء التي يطلقونها على الحقيقة الكلية التي هي أول تجلٍ من تجليات الله تعالى بزعمهم؛ فكثرة الأسماء إذاً لا يلزم منها الكثرة في الموجودات وتعددها، وما هذه الأسماء إلا دلالات وعناوين على نواح مختلفة لتلك الحقيقة الواحدة؛ فهذه الحقيقة، أو هذا الموجود الأول وهو الكلية، تسمى "**الإنسان الكامل**" إذا راعينا علاقتها بالإنسان، وتسمى "**حقيقة الحقائق**" إن راعينا علاقتها بالعالم كله كما تسمى "**الهيولى أو المادة الأولى**" إذا لوحظ أنها أصل لكل موجود. وتسمى بأسماء كثيرة أخرى(٢).

ويوازي لفظ الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل لفظ العقل الأول

---

(١) مراتب الوجود للقونوي، ضمن كتاب الإنسان الكامل في الإسلام، لعبدالرحمن بدوي ص ١٤٧، والعبارة نفسها ذكرها الجيلي في مراتب الوجود، مع فارق بسيط: ص ٤١-٤٢. وينظر: إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، للقونوي: ص ٢٣٥-٢٤٣، والكمالات الإلهية في الصفات المحمدية، للجيلي: ص ٣٢٩، ٣٣٧-٣٤١.

(٢) ينظر فلسفة الأخلاق في الإسلام، محمد يوسف موسى: ٢٤٩-٢٥٠.

عند اليونان[(١)].

يقول ابن عربي: «أول موجودٍ ظَهَرَ مقيَّداً فقيراً؛ موجود يسمى العقل الأول، ويسمى الروح الكلي، ويسمى القلم، ويسمى العدل، ويسمى العرش، ويسمى الحق المخلوق به، ويسمى الحقيقة المحمدية، ويسمى روح الأرواح، ويسمى الإمام المبين، ويسمى كل شيء، وله أسماءٌ كثيرةٌ باعتبار ما فيه من الوجوه»[(٢)].

ويقول الجيلي: «ثم إنه ﷺ أول ما تنزل من الحضرة الواحدية إلى حضرة الألوهية تلقته منها الحضرة العلمية، فتشكل بصورة تلك الحضرة العلمية، ولهذا تنزل إلى الوجود الملكي الكوني فكان ﷺ هو صورة العلم الإلهي المسمى بالعقل الأول؟ ولهذا ورد عنه ﷺ أنه قال: "**أول ما خلق الله العقل**" وورد عنه ﷺ أنه قال: "**أول ما خلق الله القلم**" وورد عنه ﷺ في حديث جابر رضي الله عنه: "**أول ما خلق الله روح نبيك يا جابر**" فعلم بذلك اتحاد هذه الثلاث المعاني، وإنما اختلافها إنما هو من جهة التعبير»[(٣)].

إذاً فالحقيقة المحدية عند المتصوفة هي تقرب في تصورها من

(١) ينظر الإنسان الكامل للجيلي: ٢/١٧-١٨. ومقال " الإنسان الكامل" لجواد علي، المنشور في مجلة الرسالة، العدد ٤٤٦، محرم ١٣٦١هـ/يناير ١٩٤٢، السنة العاشرة: ص ٦٤-٦٥.

(٢) كتاب المسائل، ضمن رسائل ابن عربي: ص ٣٩٥. وينظر الفتوحات المكية: ١/ ١٦٩. واليواقيت والجواهر، للشعراني: ٢/١٨-٢١.

(٣) الإرادة القديمة: ق٤ب-٥أ، وينظر للجيلي أيضاً: مراتب الوجود ص ٢١-٢٢، ونسيم السحر: ص ٥١. والكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ٢٥٦-٢٥٧، ٣٢٤-٣٢٥. والإنسان الكامل: ٢/٦.

عقيدة التثليث عند النصارى؛ التثليث الجامع في واحد، أو تجلي الواحد الحق في ثلاث صور: صورة حقيقة الحقائق، وصورة الحقيقة المحمدية، وصورة الإنسان الكامل، والكل في النهاية واحد. يقول الجيلي:

إن قلت واحدة صدقت وإن تقل ... اثنان حق إنه اثنان
أو قلت لا، بل إنه لمثلث ... فصدقت ذاك حقيقة الإنسان[1]

رابعاً - تاريخ القول بالحقيقة المحمدية والإنسان الكامل عند الصوفية:

لعل أول من أشار إلى الحقيقة المحمدية هو سهل بن عبدالله التستري، فيقول: «بلغني أن الله تعالى أوحى إلى داود ﷺ: يا داود انظر لا أفوتك أنا فيفوتك كل شيء؛ فإني خلقت محمداً ﷺ لأجلي، وخلقت آدم ﷺ لأجله»[2] ويقول: «خلق آدم ﷺ من طين العزة من نور محمد ﷺ»[3].

أما واضع أسس الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل فهو الحلاج؛ فإليه ينسب هذا المعتقد الفاسد، والغلو المهلك في النبي محمد ﷺ. يقول الحلاج: «أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نورٌ ولا أظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الحرم، همته سبقت الهمم ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم لأنه كان قبل الأمم.. اسمه أحمد ونعته أوحد، وأمره أوكد، وذاته أوجد، وصفته أمجد، وهمته أفرد.. لم يزل كان مشهوراً قبل

---

(١) الإنسان الكامل: ١/٨.
(٢) تفسير القرآن العظيم، لسهل التستري: ص ١٤.
(٣) تفسير القرآن العظيم، لسهل التستري: ص ١٥.

الحوادث والكوائن والأكوان، ولم يزل كان مذكوراً قبل القبل، وبعد البعد، والجوهر والألوان، جوهره صفوي، كلامه نبوي، علمه علوي، عبارته عربي، قبيلته لا مشرقي ولا مغربي.. العلوم كلها قطرة من بحره، الحكم كلها غرفة من نهره. الأزمان كلها ساعة من دهره. الحق به وبه الحقيقة.. هو الأول في الوصلة، والآخر في النبوة، والظاهر بالمعرفة، والباطن بالحقيقة»[١].

فالحلاج يؤمن بقدم النور المحمدي وأن وجوده سابق الوجود كله، وهو مصدر الخلق جميعاً وعنه صدرت الموجودات، ومن نوره انبثقت جميع أنوار النبوة، وما سائر الأنبياء إلا صور من ذلك النور الأزلي، وفيه كانت صورة الإنسان الكامل، كما أن الحلاج يصور النبي محمدًا ﷺ في صورتين مختلفتين: صورته نوراً أزلياً قديماً كان قبل أن تكون الأكوان، ومنه استمد كل علم وعرفان، ثم صورته نبياً مرسلاً وكائناً محدثاً تعين وجوده في زمان ومكان محدودين، والنبي المرسل إنما صدر في رسالته في رأي الحلاج عن النور الأزلي القديم الذي صدر عنه، واستمد منه غيره من الأنبياء السابقين والأولياء اللاحقين. أيضاً فالحلاج في النص السابق يذكر طبيعتين للإنسان الكامل تمثلان جماع اللاهوت والناسوت ويبدو لنا بوصفه **"الإنسان الإلهي"**، الذي يتجلى طابعه اللاهوتي بأزلية نوره، ويتجلى وجهه الناسوتي من حيث هو تشخيص هذا النور بمظهر من المظاهر، يقول الحلاج:

سبحان من أظهر ناسوته ... سر سنا لاهوته الثاقب

(١) الطواسين، طاسين السراج: ص ٤٣-٤٥.

ثـم بـدا فـي خـلـقـه ظـاهـراً في صورة الآكل والشارب[(١)]

وهاتان الطبيعتان تمتزجان وتختلطان مع بعضهما البعض عند الحلاج:

مـزجـت روحـك فـي روحـي كـمـا تـمـزج الـخـمـرة بـالـمـاء الـزلال[(٢)]

فالحلاج الملحد يدعي الألوهية[(٣)]؛ لأنه بلغ الكمال في ناسوتيته بكذبه مما يجعله أهلاً للظهورفي لاهوتيته فيكون الظهور الناسوتي البشري ظهوراً موهوماً ويكون التجلي الإلهي عن طريق ناسوت إلهي يتمثل في صورة آدم أو في النور المحمدي والذي يتجلى في الحلاج بوصفه الإنسان الكامل بزعم هذا الملحد. فيذكر: أن محمداً هو «الحق ما أسلمه إلى خلقه لأنه هو وإني هو وهو هو»[(٤)]. وفي قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النّجم: ٤] يفسره الحلاج بقوله: «من النور إلى النور»[(٥)]، أي أن الله يوحي إلى ذاته في شخص محمد.

ووما ينسب إلى عبدالقادر الجيلاني في رسالتهْ الغوثية وهو يخاطب الله بزعمه: «ثم قال لي: يا غوث الأعظم! ما ظهرت في شيء كظهوري في الإنسان...ثم سألت: يارب من أي شيء خلقت الملائكة؟ قال لي ياغوث الأعظم! خلقت الملائكة من نور الإنسان، وخلقت الإنسان من نوري. ثم قال لي: يا غوث الأعظم جعلت

---

(١) ديوان الحلاج: ص ٣٠.

(٢) ديوان الحلاج: ص ٦٠.

(٣) ينظر ما سبق ذكره عن الحلاج في مبحث الحلول. وينظر الآثار الباقية عن القرون الخالية: ص١٨١-١٨٢.

(٤) الطواسين، طاسين السراج: ص ٤٥.

(٥) الطواسين، طاسين النقطة: ص ٥٥.

الإنسان مطيتي، وجعلت سائر الأكوان مطية له. ثم قال لي يا غوث الأعظم: نعم الطالب أنا، ونعم المطلوب الإنسان، ونعم الراكب الإنسان، ونعم المركوب له الأكوان ثم قال لي يا غوث الأعظم: الإنسان سري وأنا سره، لو عرف الإنسان منزلته عندي؛ لقال في كل نفس من الأنفاس: لمن الملك اليوم»[(١)].

إن القول بالحقيقة المحمدية هو نتاج فلسفات وعقائد عدة؛ فالأثر الكتابي والباطني على وجه مخصوص؛ ظاهر جداً في قول الصوفية بالحقيقة المحمدية، ونذكر هنا بعض الأديان، والمذاهب التي كان لها دور في قول الصوفية بالحقيقة المحمدية والإنسان الكامل:

ب - مصادر القول بالحقيقة المحمدية والإنسان الكامل:

أولاً - الأثر الكتابي:

الحقيقة المحمدية عند الصوفية أقرب ما تكون في حقيقتها إلى الكلمة الإلهية عند اليهود والنصارى، ففلاسفة اليهود وعلى رأسهم فيلون الإسكندري - يرون أن العالم أثر صادر عن كلمة الله، وأن مصدر الوحي والنبوة واحد في جميع العصور، هو ما أطلقوا عليه اسم "**الكلمة الإلهية**"[(٢)].

كما أن الأثر اليهودي ظهر في القول المنسوب لكعب الأحبار[(٣)]:

---

(١) الغوثية (ضمن كتاب: الفيوضات الربانية في المآثر والأوراد القادرية) للشيخ عبدالقادر الجيلاني: ص٤-٥.

(٢) ينظر: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، إميل بريهييه: ص ١٢٩-١٣٩.

(٣) كعب بن ماتع الحميري اليماني، كان يهوديا فأسلم بعد وفاة النبي ﷺ وحسن إسلامه. ومما أخذ عليه تحديثه عن الكتب الإسرائيلية. وقد نهاه عمر بن الخطاب ﷺ =

«إني وجدت صفة محمد ﷺ وأمته في الكتب المنزلة، وإن الله عز وجل أوحى إلى موسى عليه السلام: إني ما خلقت خلقًا أكرم علي من أمة محمد ﷺ، ولولاه ما خلقت جنة ولا نارًا ولا سماء ولا أرضًا»[1].

أما في النصرانية؛ فـ "**الكلمة**" عند النصارى تماثل الحقيقة المحمدية من أنها مبدأ الخلق الذي عنه وبه كل شيء وبغير هذه الكلمة لم يكن شيء ليكون: فهي المشتملة على الحياة، والحياة هي نور الناس، وهذا النور هو الذي كون به العالم، والروح الساري في الكون، المفيض للحياة والنور. جاء في إنجيل يوحنا ما يأتي: «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله، كل شيء به كان، وبغيره لم يكن شيءٌ مما كان، فيه كانت الحياة، والحياة كانت نور الناس»[2]. وجاء في العهد الجديد: «يسوع نفسه حجر الزاوية، الذي فيه كل البناء مركباً معاً، ينمو هيكلاً مقدساً في الرب، الذي فيه أنتم أيضاً مبنيون معاً مسكناً لله في الروح»[3]. وفيه أيضاً قولهم عن المسيح: «الكل به وله قد خُلق، الذي هو قبل كل شيء وفيه يقوم الكل»[4].

= عن ذلك وتوعده. قال ابن كثير في تفسير سورة النمل في قصة سليمان وملكة سبأ: ما يحكيه كعب عن الكتب القديمة فليس بحجة عند أهل العلم. وليس كل ما نُسب إليه في الكتب بثابت عنه، فإن الكذابين من بعده قد نسبوا إليه أشياء كثيرة لم يقلها. توفي رحمه الله بحمص ذاهباً للغزو في أواخر خلافة عثمان رضي الله عنه (سير أعلام النبلاء: ٣/ ٤٨٩).

(١) فتوح الشام، للواقدي: ١/ ٢٤٣.

(٢) إنجيل يوحنا، الإصحاح الأول: ١-٥.

(٣) العهد الجديد، رسالة بولس إلى أهل أفسس، الإصحاح الثاني: ٢١-٢٢.

(٤) العهد الجديد، رسالة بولس إلى أهل كولوسي الإصحاح الأول: ١٦-١٧.

وورد في المواعظ المنسوبة للقديس كليمنت (كليمانس)[١]: «أن روح الله تتحد في آدم مع شخص إنسان يظهر بصفة النبي الصادق في صور متعددة، وقد قدر له السيادة على الملكوت الدائم»[٢].

ويصف كلمنت الكلمة الإلهية "**المسيح**" بأنها القوة العاقلة التي كانت في الوجود، قبل أن تتجسد في الصورة الناسوتية " **المسيح**" وأنها هي التي تكلمت بلسان موسى عليه السلام وغيره من الأنبياء، ونطقت بلسان فلاسفة اليونان، وأوحت إليهم بحكمتهم. ويصف بعض متصوفة المسلمين كابن عربي "**الحقيقة المحمدية**" بمثل ما وصف به فيلون، وكلمنت "**الكلمة الإلهية**" فيعدها منبع الفيض الروحي والعلم الباطن[٣].

وقد جاء في المواعظ المنسوبة إلى القديس كليمنت أيضاً: «ليس ثمت غير نبي صادق واحد. هو إنسان خلقه الله وزوده بروح القدس، يمر خلال عصور العالم منذ البدء، بأسماء وصور متغيرة، حتى يشمله الله برحمته، فيبلغ الراحة الأبدية بعد انقضاء الأعصر التي حددت له كي يؤدي الرسالة التي أخذ على عاتقه أداءها»[٤].

كما يظهر تقارب الصوفية مع النصرانية، أن المتصوفة تصوروا أن

---

(١) عالم نصراني، ولد في أثينا من أسرة وثنية ثم اعتنق النصرانية، وتوفي في انطاكية في حدود سنة (٢١٥م) كان ممن سعى للتوفيق بين النصرانية، والوثنية اليونانية، وله كتب في هذا الشأن. ينظر معجم الفلاسفة: ص٥٢٦.

(٢) ينظر نص كليمانس في الخوارج والشيعة، لفلهوزن: ص ١٥٠.

(٣) ينظر التصوف الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي: ١٠.

(٤) العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث، جولد تسيهر. ضمن كتاب "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" لعبدالرحمن بدوي: ص ٢٣٥-٢٣٦.

محمداً ﷺ له طبيعتان، طبيعة بشرية وهي هيئته التي يظهر بها للناس، وطبيعة روحية وهي التي أفاضت على الوجود بنورها وصدر كل شيء عنها، وهو تصور نصراني بحت.

يقول ابن علويه المستغانمي : «معنى اندراج الوجود في كلمة التوحيد، ولك أن تدرجه في تسمية أشرف العبيد، وهو قولنا : "**محمد رسول الله**" فاجتمعت الكلمات الثلاث في هذا اللفظ الشريف المنزلة على عيسى عليه السلام، المعبر عنها باسم الأب والأم والابن. الكلمات الثلاث هي : الرسالة والمحمدية والألوهية»[(١)].

ثانياً - الأثر الباطني:

يظهر الأثر الباطني بوضوح في قول المتصوفة بالحقيقة المحمدية؛ إذ أن بعض الفرق الغالية تزعم أن روح الله-تعالى عن ذلك- ظهرت في النبي محمد ﷺ ثم في علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وفي ذريته من بعده، الأئمة الاثني عشر عند الشيعة. يقول الأشعري: «والصنف الحادي عشر من أصناف الغالية يزعمون أن روح القدس هو الله عز وجل، كانت في النبي ﷺ ثم في علي ثم في الحسن ثم في الحسين، ثم في علي بن الحسين ..» إلى أن ذكر أئمة الشيعة الاثني عشر ثم قال : «وهؤلاء (الأئمة الاثنا عشر) آلهة عندهم، كل واحد منهم إله على التناسخ، والإله عندهم يدخل في الهياكل»[(٢)].

ويقول الأشعري: «والفرقة الثانية (من الفرق الغالية) أصحاب

---

(١) المنح القدوسية، ابن علويه المستغانمي: ص ٥٩.

(٢) مقالات الإسلاميين: ١/ ١٤.

عبدالله بن معاوية ابن عبدالله بن جعفر ذي الجناحين[١]، يزعمون أن عبدالله بن معاوية كان يدعي أن العلم ينبت في قلبه كما ينبت الكمأة والعشب، وأن الأرواح تناسخت، وأن روح الله جل اسمه، كانت في آدم ثم تناسخت حتى صارت فيه، قال وزعم أنه ربٌّ وأنه نبي، فعبده شيعته، وهم يكفرون بالقيامة، ويدعون أن الدنيا لا تفنى ويستحلون الميتة والخمر وغيرهما من المحارم»[٢].

ويذكر ابن خلكان عن المقنع الخراساني[٣] أنه «ادعى الربوبية من طريق المناسخة، وقال لأشياعه والذين اتبعوه: إن الله سبحانه وتعالى تَحَوَّل إلى صورة آدم، ولذلك قال للملائكة: اسجدوا له فسجدوا إلا إبليس؛ فاستحق بذلك السخط، ثم تحول من آدم إلى صورة نوح عليه السلام، ثم إلى صور واحد فواحد من الأنبياء عليهم السلام والحكماء

---

(١) عبدالله بن معاوية بن عبدالملك بن جعفر بن أبي طالب، كان صديقاً للوليد بن يزيد الخليفة الأموي قبل أن تفضي إليه الخلافة. وكان عبدالله بن معاوية جواداً شاعراً. خرج بالكوفة في خلافة مروان بن محمد ثم لحق بأصبهان وغلب على تلك الناحية إلى أن قتل سنة (١٣١هـ) وقيل سجنه أبو مسلم الخرساني داعية بني العباس ومات في سجنه. قال ابن حزم: «كان عبدالله هذا رديَّ الدين معطلاً، مستصحباً للدهرية». ينظر: الفصل، لابن حزم: ٥/ ٣٦-٣٧، ومختصر تاريخ دمشق: ١٤/ ٧٦.

(٢) مقالات الإسلاميين: ١/ ٦.

(٣) قيل إن اسم المقنع الخرساني: عطاء. ولا يعرف اسم أبيه. وقيل اسمه حكيم. وذكر البيروني: أن اسمه هاشم بن حكيم. وسمي بالمقنع لأنه كان لا يسفر عن وجهه. ولما استفحل أمره ثار عليه الناس وقصدوا قلعته ليقتلوه؛ فلما أيقن بالهلاك، جمع نساءه وسقاهن سمًا، فمتن منه، ثم تناول شربة من ذلك السم فمات. وكان ذلك سنة (٢٦٣هـ). ينظر: الآثار الباقية عن القرون الخالية، للبيروني ص ١٨١. ووفيات الأعيان: ٣/ ٢٦٣.

حتى حصل في صورة أبي مسلم الخرساني[(١)]، ثم زعم أنه انتقل إليه منه»[(٢)].

كما تزعم الإسماعيلية أن الكلمة تنتقل في تجسدات بشرية في كل عصر وفي كل وقت وأنها هي الحق تعالى ؛ كما قالته المتصوفة عن الحقيقة المحمدية.

جاء في زهر المعاني من كتب الإسماعيلية: «فكانت الكلمة الأولى هي العقل كلمة الله التي قال فيها المسيح عليه السلام: في البدء كانت الكلمة. والكلمة عند الله هي الصورة الأنزعية التي نزعت عنها الكثافة، وتوحدت باللطافة، وظهرت بالمقامات، وعلت عن الإشارة، وقد قال الداعي أحمد قس: إن الصورة الأنزعية هي صورة الذات التي دعا الله الخلق إلى الإيمان به.. فجعلها سبحانه وتعالى اسمه القديم الذي لم ينفصل عنه داعياً إليه في كل وقت ودور، وعصر وزمان. يظهر اسمه لخلقه شخصاً يدعو الخلق إليه»[(٣)].

كما نلمس بذور القول بالحقيقة المحمدية عند الرافضة الاثني عشرية، فجاء في كتاب الكافي- وهو بمنزلة البخاري عند أهل السنة- عن جعفر الصادق[(٤)] قال: «قال الله تبارك وتعالى : يا محمد إني

---

(١) عبدالرحمن بن مسلم، داعية الدولة العباسية، ولد سنة (١٠٠هـ) وتولى أمر الدعوة للعباسيين سنة (١٢٩هـ) بمرو. كان سفّاكاً للدماء، قتله الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور سنة (١٣٧هـ) ينظر تاريخ بغداد: ١٠/ ٢٠٧، وسير أعلام النبلاء: ٦/ ٤٨.

(٢) وفيات الأعيان: ٣/ ٢٦٣-٢٦٤.

(٣) زهر المعاني، للداعي إدريس عماد الدين القرشي: ص ١٩٣. وأحمد قس لم أجد ترجمته.

(٤) جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب. من سادات =

خلقتك وعلياً نوراً، يعني روحاً بلا بدن، قبل أن أخلق سماواتي وأرضي وعرشي وبحري، فلم تزل تهللني وتمجدني، ثم جمعت روحيكما فجعلتهما واحدة، فكانت تمجدني وتقدسني وتهللني، ثم قسمتها ثنتين، وقسمت الثنتين ثنتين، فصارت أربعة: محمد واحدٌ، وعليٌ واحد، والحسن والحسين ثنتان، ثم خلق الله فاطمة من نور، ابتدأها روحاً بلا بدن، ثم مسحنا بيمينه فأفضى نوره فينا»[1].

وتنسب الرافضة إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه قوله: «والله لقد كنت مع إبراهيم في النار وأنا الذي جعلتها بردًا وسلامًا، وكنت مع نوح في السفينة وأنجيته من الغرق، وكنت مع موسى فعلمته التوراة، وأنطقت عيسى في المهد وعلمته الإنجيل، وكنت مع يوسف في الجب فأنجيته من كيد إخوته، وكنت مع سليمان على البساط وسخرت له الرياح»[2]. ورووا عنه أيضا قوله رضي الله عنه: «أنا الذي علوت فقهرت، وأنا الذي أحيي وأميت، أنا الأول والآخر والظاهر والباطن»[3].

كما أن الإنسان الكامل - إحدى صور الحقيقة المحمدية - له

= أهل البيت، ومن أتباع التابعين وعبادهم. ولد بالمدينة سنة (٨٠هـ). حدث عن جده القاسم بن محمد، وعن عروة بن الزبير، ونافع، وغيرهم. وما كذبت الرافضة على أحد مثلما كذبت عليه. كانت وفاته رحمه الله سنة (١٤٨هـ). ينظر: مشاهير علماء الأمصار، ص١٢٧، وتذكرة الحفاظ: ١/ ١٦٦.

(١) الأصول من الكافي، للكليني، كتاب الحجة، أبواب التاريخ، باب مولد النبي ﷺ ووفاته، رقم (٣) ١/ ٤٤٠. وينظر أرقام أحاديثهم (١٠، ٩، ١٣) ١/ ٤٤١-٤٤٣.

(٢) الشيعة وتحريف القرآن، للشيخ محمد مال الله: ص ١٧ عن كتاب: الأنوار النعمانية: ١/ ٣١.

(٣) الشيعة وتحريف القرآن، للشيخ محمد مال الله: ص ١٧ عن كتاب: الاختصاص للشيخ المفيد: ص ١٥٧.

أصله في الديانات الباطنية؛ فهو عند الإسماعيلية غاية الخليقة، ونهاية ما في الفطرة على حد تعبير الداعي الفاطمي علي بن الوليد(١). وانتهى الإنسان الكامل عند الإسماعيلية إلى الأئمة والأوصياء؛ لأن كل واحد منهم غاية ما في عالم الإنسان .. وزبد الطبيعة بأسرها، وحائز على تدبير العقول البرية، وزبدة العالمين الطبيعي والروحاني(٢): وهو عين ما قالته المتصوفة في الإنسان الكامل.

وترى البهائية «أن الله ليس له أسماء ولا صفات ولا أفعال، وأن كل ما يضاف إليه من أسماء وصفات وأفعال هي رموز لأشخاص ممتازين من البشر قديماً وحديثاً هم مظاهر أمر الله ومهابط وحيه في زعمهم وآخرهم الذي لقب نفسه (بهاء الله) وهو عندهم مظهر الله الأكمل، وهو الموعود، ومجيئه الساعة الكبرى، وقيامه القيامة، ورسالته البعث، والانتهاء إليه الجنة، ومخالفته هي النار»(٣).

ثالثاً - الأثر الكلامي:

تقرب الحقيقة المحمدية في تصورها من مذهب الكمون عند النظام(٤) من المعتزلة؛ فالحقيقة المحمدية منها نشأ الخلق، وبالمعنى

---

(١) الذخيرة في الحقيقة: ص ٦١. وعلي بن الوليد: داعٍ فاطمي يماني، توفي سنة(٦١٢هـ) حسبما ذكر محقق كتابه الذخيرة. ولم أجد له ترجمة.

(٢) الذخيرة في الحقيقة: ص ٦١-٦٢. وينظر كتاب الكشف لجعفر بن منصور اليمن: ص٥٠-٥١ ومعرفة النفس الناطقة والعلوم الغامضة، للداعي الإسماعيلي حسن المعدل (ضمن أربع كتب حقانية) ص ١١٧-٢٢١.

(٣) البهائية، محب الدين الخطيب ص: ١٧.

(٤) أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام، من الموالي، ابن أخت أبي الهذيل العلاف، وعنه أخذ الاعتزال، كما تأثر بالبراهمة. يعد من أذكياء المعتزلة، وتأثر =

الدقيق : أن الخلق كله نشأ من نور محمد ﷺ. فكأن الخلق كان كامناً في النبي ﷺ ثم خرج إلى الوجود ؛ وهذا مثل مذهب النظام حيث زعم أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن : معادن، ونباتاً وحيواناً، وإنساناً، ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده ؛ غير أن الله تعالى أكمن بعضها في بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها»[1].



= بأقواله طوائف من الشيعة والخوارج. وكان شديد الوقيعة في أهل الحديث، وروي أنه كان لا يقرأ ولا يكتب، وقد حفظ القرآن والتوراة والإنجيل. توفي سنة بضع وعشرين ومائتين في خلافة المعتصم العباسي. ينظر: فرق وطبقات المعتزلة: ص ٥٩، وسير أعلام النبلاء: ١٠/ ٥٤١.

(١) الملل والنحل، للشهرستاني: ١/ ٥٦.

المبحث الثاني

وحدة الأديان في ضوء الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل

من أسباب قول الصوفية بوحدة الأديان اعتقادهم بالحقيقة المحمدية، والإنسان الكامل؛ إذ مصدر الأديان عندهم هو الحقيقة المحمدية، فالدين كله واحد وهو الله، والعارف المحقق الكامل هو من عبدالله تعالى في كل مجلى من مجاليه. وتتضح وحدة الأديان هنا من حيث اعتقاد الصوفية في الحقيقة المحمدية من خلال الأصول التالية:

الأصل الأول:

الأصل الأول الذي بنى عليه المتصوفة قولهم بوحدة الأديان من خلال إيمانهم بما يسمونه الحقيقة المحمدية وصورتها النهائية في الإنسان الكامل هو أنه ﷺ عين الوجود، والحقيقة الإلهية السارية في الوجود بأسره، وصورة كل معبود، فهو في كل شيء، وبه كل شيء؛ هو الخالق وهو المخلوق، هو العابد وهو المعبود؛ فما عبد شيء إلا وهو صورته، وما سجد لشيء إلا وهو مجلاه. والمؤمن الصادق من نظر إلى جميع الصور على أنها مجال لحقيقة ذاتية واحدة هي الله، وأن الحقيقة المحمدية هي الظاهرة في صور العالم كلها.

يقول داود القيصري: «إن الحقيقة المحمدية صورة الاسم الجامع الإلهي وهو ربها، ومنه الفيض والاستمداد على جميع الأسماء. فاعلم: أن تلك الحقيقة هي التي تربي صور العالم كلها بالرب الظاهر فيها، الذي هو رب الأرباب، لأنها هي الظاهرة في تلك المظاهر كما

مر، فبصورتها الخارجية المناسبة لصور العالم - التي هي مظهر الاسم الظاهر- تربي صور العالم وبباطنها تربي باطن العالم، لأنه صاحب الاسم الأعظم، وله الربوبية المطلقة .. ولا تتصور هذه الربوبية إلا باعطاء كل ذي حق حقه، وإفاضة جميع ما يحتاج إليه العالم، وهذا المعنى لا يمكن إلا بالقدرة التامة، والصفات الإلهية جميعها، فله كل الأسماء، يتصرف بها في هذا العالم حسب استعدادتهم .. فلها الإحياء، والإماتة، واللطف، والقهر، والرضا والسخط، وجميع الصفات، ليتصرف في العالم وفي نفسها وبشريتها أيضاً لأنها منه. وبكاؤه ﷺ وضجره وضيق صدره، لا ينافي ما ذكر، فإنه بعض مقتضيات ذاته وصفاته، ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماء ولا في الأرض من حيث مرتبته، وإن كان يقول: «**أنتم أعلم بأمور دنياكم**[1]» .من حيث بشريته»[2].

كما أن المتصوفة يعتقدون في محمد ﷺ «أنه هو الله سبحانه ذاتاً وصفة، وأنه هو الأول والآخر والظاهر والباطن وأنه هو الوجود المطلق والوجود المقيّد، وأنه كان ولا شيء قبله أو معه، ثم تعيَّن في صورة مادية سُمِّيَ في واحدة منها بجماد، وفي أخرى بحيوان، وهكذا حتى اندرج تحت اسمه كل مسمًّى وصدقت ماهيته على كل ماهية»[3].

ولأن الحقيقة المحمدية هي حقيقة كلية جامعة مطلقة؛ جعلها هذا

---

(١) الحديث رواه مسلم: كتاب الفضائل (٣٨) باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا، رقم (٢٣٦٣) ٤/ ١٨٣٦، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٢) مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم: ١/ ١٠٣-١٠٤.

(٣) هذه هي الصوفية، عبدالرحمن الوكيل: ص ٧٥.

الإطلاق حاوية جميع المظاهر والتعينات؛ فهي التنزل الإلهي في مرتبة الأحدية، والتي لها السريان التام في هذا الكون.

يقول البناني: «تضاءلت الفهوم عن إدراك الحقيقة المحمدية؛ لإطلاقها وعدم حصرها في فهم فاهم، وعقل عاقل؛ لأن حقيقته ﷺ عين الحقيقة الذاتية الأحدية»(١).

ويقول ابن عجيبة: «نوره ﷺ هو بذرة الوجود، والسبب في كل موجود .. من أجله لاحت وظهرت أسرار الذات العالية، وقد كانت قبل ظهور نوره محجوبة باطنية، تجلى فيها الحق تعالى باسمه الباطن، فلما أراد أن يتجلى باسمه الظاهر، أظهر قبضة من نوره، فقال كوني محمداً، فمن تلك القبضة المحمدية تكونت الأكوان، من العرش إلى الفرش، فما ظهرت أسرار الذات إلا من تلك القبضة النورانية، فظاهرها ذات، وباطنها صفات»(٢).

ويقول في شرحه لصلاة ابن عربي: «اللهم صل على الذات المُطَلْسم" أي: على الكنز المكنون. فالمطلسم هو: الساتر للشيء، والصَّوَّان له. وذلك أن الحق - جل جلاله كان كنزاً لم يعرف، أي سراً خفياً غيبياً، فلما أراد أن يعرف؛ أَظْهَرَ قبضةً من نور ذاته، سماها محمداً ﷺ؛ فلما تجلت القبضة من بحر الجبروت، كساها رداء الكبرياء، وهو حجاب الحسن.. فحجاب الحسن الذي احتجبت به

---

(١) مدارج السلوك إلى مالك الملوك، للبناني: ص ١٥٧. وينظر: النفحات الأقدسية في شرح الصلوات الأحمدية الإدريسية، للبيطار: ص ١٦٠-١٦١.

(٢) شرح صلاة القطب ابن مشيش: ص١٥-١٦. وينظر شرح الصلاة المشيشية، لابن كيران: ص٥٠، ٥٤-٥٥.

أسرار الذات هو الطَّلسم. والمعاني التي هي باطن القبضة وكليتها هو الكنز، وهو عين الذات في مقام الجمع. فالقبضة المحمدية لما كانت من عين الذات، أُطلق عليها الذات، ولذلك قال: على الذات المطلسم. ومن هذه القبضة تفرعت الكائنات كلها من عرشها إلى فرشها، بذواتها وأرواحها، فنوره ﷺ هو بذرة الوجود، والسبب في كل موجود»[1].

إلى أن قال: «ثم إن القبضة المحمدية هي عين الذات، برزت من عين الذات؛ لكن تُسَمَّى ما تكشَّف منها، وتحسس: محمداً ﷺ، وأما ما بطن، فباق على أصله من اللاهوتية»[2].

وتزعم الصوفية أن شأن محمد هو شأن الله، وليس العالم إلا صورة الحقيقة المحمدية، كما أن الحقيقة المحمدية ليست إلا صورة الله؛ فمن توجه بالعبادة إلى حقيقة محمد ﷺ في مظاهره المتعددة؛ فإنما عبد الله تعالى في تجلياته التي لا يحصرها حاصر: «شأن محمد في جميع تصرفاته هو شأن الله، ولذلك كان نوراً ذاتياً من عين ذات الله.. فالبسملة نزلت على سليمان عليه السلام من باطن محمد ﷺ فكان سليمان عليه السلام مجلى من مجالي نور محمد ﷺ، وصورة من صوره، فما في الوجود إلا محمد ﷺ»[3].

---

(١) شرح صلاة ابن عربي الحاتمي، لابن عجيبة: ص ٤١-٤٢.

(٢) شرح صلاة ابن عربي الحاتمي: ص٤٥. وينظر فناء اللوح والقلم، محيي الدين الطعمي: ص ٢٤٨.

(٣) النفحات الأقدسية في شرح الصلوات الأحمدية: ص٩. وينظر الكتاب نفسه: ص٦١-٧١، ١٥٤-١٦٧.

ويأتي الجيلي بتوحيد يسميه: بالتوحيد المحمدي، والذي قوامه وحدة الوجود، وعبادة الله في مظاهره المتعددة، يقول الجيلي: «جعل هذا الاسم (الله) عين محمد في سائر ما أخبر به من حقيقة هذا التوحيد المحمدي، فجعل ظاهر محمد ﷺ نائباً مناب اسمه "الله" تعالى»[(١)]. ويقول: «اعلم أن محمدا ﷺ قد اتصف بجميع أسماء الله وصفاته، وتحقق بها»[(٢)].

ويستدل الجيلي لهذا التوحيد المحمدي بدليل غريب هو أن الله ذكر محمداً ﷺ معه في كلمة التوحيد في كلمة الشهادة: "**أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله"، وهذا في نظر الجيلي غاية الدلالة على ما أسماه بالتوحيد المحمدي.**

يقول الجيلي: «اسم محمد ﷺ واقع على ذلك موقع اسمه الله. فسواء قلت: هو محمد، أو قلت هو الله. ومقارنة اسمه ﷺ مع اسم الله في كلمة الشهادة إشارة لهذا المعنى الذي ذكرناه؛ لأن كلمة التوحيد إنما هي موضوعة لتوحيد الواحد بوحدته التي هي له من دون كثرة. فلوكان اسم محمد خلاف تلك الوحدة ما ساغ مقارنته بالاسم" الله" في كلمة التوحيد لوجود الغيرية، والأمر بخلاف ذلك؛ لأنه ﷺ هو المسمى بالله»[(٣)].

وكون النبي ﷺ يذكر في الشهادة مع الله فإنما يذكر بصفته رسولاً من عند الله، ولم يذكر بصفته إلهاً يعبد من دون الله بزعم الجيلي. كما

---

(١) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ٦٧.
(٢) المصدر السابق: ص ٢٣٥.
(٣) المصدر السابق: ص ٢٣٠.

أن ذكر النبي ﷺ في الشهادة مع الله تعالى هو من تكريم الله لرسوله محمد ﷺ ورفع لذكره، كما قال سبحانه وتعالى لنبيه ﷺ: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ۝٤﴾ [الشرح: ٤].

ويؤكد هذا التوحيد - أقصد التوحيد المحمدي الذي نادى به الجيلي - النابلسي في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]. يقول النابلسي: «أخبر تعالى أن نبيه محمداً ﷺ هو الله تعالى وتقدس، وبيعته بيعة الله، ويده التي مدت للبيعة هي يد الله تعالى كما سمعت من الآية الشريفة. ولولا أنه ﷺ على معرفة من ربه حقيقية، ما قال عنه تعالى ذلك القول»[١].

ويقول عبدالله بن إبراهيم الميرغني: «قد تبين مما تقدم أنه ﷺ كل العالم، وأن كل جزء من العالم مظهر له من حيث اتحاده، وجزء منه وبعضه وغيره من حيث امتيازه وانفراده، إذ نوره الذي هو العقل أصل العالم .. صار هو عين الوجود ومظهر تجلي الواحد المعبود . . "**كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان**"[٢]، وينكشف له في مقام البقاء أن الرسول ﷺ كان ولم يكن معه شيء من الموجودات سوى رب الأرض والسماوات وهو ﷺ الآن على ما عليه كان»[٣].

ويذهب الجيلي إلى أن الحقيقة المحمدية هي طريق لتوحيد العبادة بين البشر؛ إذ أنها تمثل الذات الإلهية من جانب؛ كما أنها تمثل

---

(١) رسالة في حكم شطح الولي: ص١٩٤. وينظر النفحات الأقدسية: ص ٩.
(٢) سبق تخريجه: ص ٧٥٦-٧٥٧.
(٣) النفحات القدسية من الحضرة العباسية في شرح الصلاة المشيشية (ضمن مجموعة النفحات الربانية): ص١٢٣.

المخلوقات الكامنة في هذه الذات من جانب آخر.

يقول الجيلي في الحقيقة المحمدية: «برزت إشارة كنهية بعبارة منهية أني قد اختلست من ذاتي نسخة جامعة لأسمائي وصفاتي بمزيد حقائق الكنه الذي لا يعبر عنه، أبرز فيه برازاً هو عين الكمون وأظهر فيه ظهوراً هو عين البطون، متصوراً بصورة بديعة متنزلاً في مشاهدة رفيعة تكون تلك الصورة مجلى لجنابكم الرفيع ومظهراً لشأنكم البديع، وتستأثر في نفسها بمالها من قدسها من حقيقة كنه لا يعرف، وحقيقة لا تدرك ولا توصف، فتكون نسبة ذلك المظهر الأكمل والمجلى الأعز الأفضل إلى مظاهركم العظيمة ومجاليكم الكريمة نسبة الذات من الصفات ليكمل به ثنائي على علاي، فشققت من الحمد اسمها إذ كان رسمها فسميته محمداً وأحمد ومحموداً وجعلته عابداً ومعبوداً»[1].

ويفصل ابن عربي ما أجمله الجيلي في أن الحقيقة المحمدية هي التي تعبد في كل معبود، يقول ابن عربي: «أول موجودٍ ظَهَرَ مقيَّداً فقيراً؛ موجود يسمى العقل الأول، ويسمى الروح الكلي، ويسمى القلم، ويسمى العدل، ويسمى العرش، ويسمى الحق المخلوق به، ويسمى الحقيقة المحمدية، ويسمى روح الأرواح، ويسمى الإمام المبين، ويسمى كل شيء، وله أسماءٌ كثيرةٌ باعتبار ما فيه من الوجوه»[2].

لاحظ أخي القارىء عبارة ابن عربي: "**ويسمى كل شيء**". "وكل" من ألفاظ العموم، ويدخل في هذا العموم الأصنام والكواكب والنباتات

---

(١) الإرادة القديمة (مخطوط) عبدالكريم الجيلي: ق ٣ب -٤أ.

(٢) كتاب المسائل، ضمن رسائل ابن عربي: ص ٣٩٥.

والأحجار وكل ما عبد من دون الله، وهو ما صرح به ابن وعربي؛ إذ قال بعد ذلك: «وبهذا الوجه الذي ذكرناه؛ لا يكون أثراً إلا للألوهية؛ لأن بذلك الوجه ظهرت هذه الآثار عن الأكوان كلها .. فلولا هذا السريانُ الدقيق، والحجاب العجيب الرقيق والستر الأخفى؛ ما عبدت الألوهية في الملائكة، والكواكب والأفلاك والأركان والحيوانات، والنباتات والأحجار والأناسي؛ إذ الألوهية هي المعبودية من الموجودات»[(١)].

وهو كلام في غاية الوضوح، لا يحتمل معه أي تأويل، وشاهد بيّن على أن نظرية الحقيقة المحمدية عند المتصوفة إنما هي دعوة صريحة للوحدة بين الأديان.

والعبادة مقبولة مهما اختلفت، والأديان صحيحة مهما تعددت؛ لأن الحقيقة المحمدية لا تخلو من مكان أبداً، ولا تختفي في زمان أبداً؛ بل هي على الدوام في كل مكان، وفي كل زمان، يقول البكري: «الذي أقوله إن الجسد الشريف لا يخلو منه زمان ولا مكان ولا محل ولا إمكان، ولا عرش ولا كرسي ولا قلم ولا غير ذلك من المكونات، وإن امتلاء الكون الأعلى به كامتلاء الكون الأسفل، وكامتلاء قبره به، فتجده مقيماً به طائفاً حول البيت، قائماً بين يدي ربه لأدائه الخدمة، تام الانبساط بإقامته في درجة الوسيلة، ألا ترى الرائين يقظة، أو مناماً يرونه في وقت واحد في أمكنة متباعدة جداً، فمتى كان ذلك مناماً كان في عالم المثال، ويقظة كان بصفتي الجمال والجلال، وذلك غايات الكمال، وليس من الله بمستنكر أن يجمع العالم في

(١) كتاب المسائل، ضمن رسائل ابن عربي: ص ٣٩٨.

واحد»[١]. ويقول: «لما كان ﷺ عالمي الملك والملكوت وجب أن لا يخلو جزء منهما عن جسده وروحه»[٢].

وقريب من هذا قول الجيلي: «إن الله تعالى لما خلق محمداً ﷺ من كماله، وجعله مظهراً لجماله وجلاله، خلق كل حقيقة في محمد ﷺ من حقيقة من حقائق أسمائه وصفاته، ثم خلق نفس محمد من نفسه، وليست النفس إلا ذات الشيء.. ثم لما خلق الله نفس محمد ﷺ على ما وصفناه، خلق آدم نسخة من نفس محمد»[٣].

ولا يخفى قول الجيلي: " **خلق كل حقيقة في محمد** " إذ يشمل كل شيء له حقيقة في الوجود؛ ومن ذلك الأصنام والأوثان، والشرك والكفر عموماً. فهذه حقائق في الوجود لا ينكرها إلا مكابر، فعلى قول الجيلي تعتبر هذه الحقائق مخلوقة في النبي ﷺ. ويؤكد هذا قول الجيلي: «محمد ﷺ هو الواسع لكل ما يطلق عليه اسم الشيء من الأمور الحقيقة والأمور الخلقية»[٤].

الأصل الثاني:

أما الأصل الثاني فهو أن الله رحم العالم كله بالحقيقة المحمدية؛ يستوي في هذا المؤمن والكافر. وكل من دان بغير دين الإسلام تشمله

---

(١) اتحاف أهل الإسلام والإيمان بأن المصطفى ﷺ لا يخلو منه زمان ولا مكان، مصطفى بن كمال الدين البكري (مخطوط): ق ١٠ب -ق١١أ.
(٢) اتحاف أهل الإسلام والإيمان بأن المصطفى ﷺ لايخلو منه زمان ولا مكان: ق١١ب.
(٣) الإنسان الكامل: ٢/ ٣٦.
(٤) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ٣٩.

هذه الرحمة لسريان هذه الرحمة في الموجودات كلها؛ فكل دين مقبول وكل عبادة نافعة لسريان الحقيقة المحمدية فيها.

فهذا الجيلي يؤكد أن الحقيقة المحمدية وسعت كل شيء رحمة، فالعالم كله مرحوم بهذه الرحمة، وهذه الرحمة لا تخص أحداً دون أحد بل هي لكل المخلوقات يدخل فيها الكفار والمشركون وكل من دان بغير دين الإسلام؛ إذ إنها تسري في الوجود كله كسريان الحياة في كل حي. والعالم كله نسخة من محمد حبيب الله، فالعالم كله وما يحتويه داخل في هذه الرحمة. يقول الجيلي: «حقيقة محمد ﷺ بها رحم الله تعالى حقائق الأشياء كلها.. فلذلك أول ما خلق الله روح محمد ﷺ؛ ليرحم به الموجودات الكونية فيخلقها على نسخته، ويستخرجها من نشأته .. ولذلك سبقت رحمة الله تعالى غضبه؛ لأن العالم كله على نسخة الحبيب، والحبيب مرحوم»[(١)]. ويقول الجيلي أيضاً: «فإنه ﷺ كان متحققاً بالرحمانية لسريان وجوده في جميع الموجودات؛ لأنه هيولى العالم، والدليل على ذلك أن الله خالق العالم منه، فهو ﷺ سار في حميع الموجودات سريان الحياة في كل حي»[(٢)].

الأصل الثالث:

هو أن الحقيقة المحمدية جامعة للأضداد؛ فالكل منها انبثق، ومن عينها فاض، ومن نورها وجد: فالتوحيد والشرك، والإسلام والكفر، والحق والضلال، والخير والشر، والملائكة والشياطين .. كل ذلك

(١) الكمالات الإلهية: ص٤٠-٤١. وينظر الإرادة القديمة: ق٤ب-٥أ، ومراتب الوجود: ص٢١-٢٢.

(٢) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ٢٧١.

نتج من نور النبي محمد ﷺ ؛ كما تزعم الصوفية؛ ومن هذا الباب: تسقط الفروق بين المتضادات، ما دامت كلها من نور واحد: فيتساوى التوحيد والشرك، والإسلام والكفر، والحق والضلال ..وهكذا، يقول الجيلي: «اعلم أن الله تعالى لما خلق النفس المحمدية من ذاته، وذات الحق جامعة للضدين خلق الملائكة العالين من حيث صفات الجمال والنور والهدى من نفس محمد ﷺ، وخلق إبليس وأتباعه من حيث صفات الجلال والظلمة والضلال من نفس محمد ﷺ»[1]

كما تسقط حقيقة العذاب والجحيم والنار، وتصبح هي نفس حقيقة الرحمة والنعيم والجنة ما دام المصدر واحداً وهو الحقيقة المحمدية عند المتصوفة. وأن مآل الجميع إلى الخير، يقول الجيلي : «اعلم أن الله خلق الصور المحمدية من نور اسمه البديع القادر، ونظر إليها باسمه المنان القاهر ثم تجلى عليها باسمه اللطيف الغافر فعند ذلك تصدعت لهذا التجلي صدعين فصارت كأنها قسمت نصفين، فخلق الله الجنة من نصفها المقابل لليمين وجعلها دار السعادة للمنعمين، ثم خلق النار من نصفها المقابل للشمال، وجعلها دار الأشقياء أهل الضلال وكان القسم الذي خلق منه الجنان هو المنظور إليه باسمه المنان فهو لسر تجلي اللطيف محل كل كريم عند الله شريف ؛ والقسم الذي خلق الله منه النار هو المنظور إليه باسمه القاهر، وهو لسر تجلي الغافر يشير إلى قبول أهلها إلى الخير في الآخر، كما أخبر النبي ﷺ عن النار أن الجبار يضع فيها قدمه فتقول : قط قط»[2]. وقال : «واعلم أن الصور

---

(١) الإنسان الكامل: ٢/ ٣٨.

(٢) الإنسان الكامل: ٢/ ٢٩. والحديث رواه البخاري (٤٨٥٠) ومسلم (٢٨٤٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

المحمدية خلق الله منها الجنة والنار وما فيهما من نعيم المؤمنين وعذاب الكافرين»(١).

الأصل الرابع:

هو أن النبي المبعوث إلى الناس إنما هو نفسه واحد في كل العصور لا يتغير هو محمد؛ بعثه الله في صورة نوح والنبيين من بعده، ثم صورة إبراهيم والأنبياء من ذريته، ثم صورة موسى وأنبياء بني اسرائيل من بعده، ثم عيسى عليهم جميعاً الصلاة والسلام وهكذا؛ ثم تظهر الحقيقة المحمدية في صورة النبي محمد ﷺ، وتظهر بعد ذلك في أقطاب الصوفية وأوليائهم. فمن آمن باليهودية فقد آمن بمحمد ﷺ لأنه هو الذي بعث إليهم، ومن آمن بالنصرانية فقد آمن بمحمد ﷺ لأنه هو المبعوث إليهم، فلا يوجد في الحقيقة كفر بل إيمان أتى به النبي محمد ﷺ في عصور مختلفة، وكلٌ آمن به في صورته التي آتاه بها، واختلاف الصور لا يغير من معنى الحقيقة، وهي الإيمان، فنبوته ﷺ ممدة للكل وظاهرة فيه على شكل أدوار تترى؛ لأنها نبوة الروح الأعظم. لقد أدى هذا الاعتقاد ببعض الصوفية إلى أن يقرروا أن: «لا خلاف بين الأنبياء إلا في المظهر الخارجي، أما في الحقيقة فإن رسول واحد بعث إلى العالمين في أزمنة مختلفة، وفي مظاهر جسمانية متباينة كي يعلن للناس إرادة الله وينبئهم بمشيئته، وما آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد بمختلف الواحد منهما عن الآخر، ولكنهم جميعاً روح قدسية واحدة متجلية في صور ومظاهر جسمانية مختلفة فجوهرهم جميعاً واحد

(١) الإنسان الكامل: ٢/ ٣٦.

وليس الاختلاف إلا شيئاً ظاهرياً فحسب»(١)

ويؤكد ابن الفارض ما سبق أن قاله كليمنت من أن النبي المبعوث إلى الناس إنما هو نفسه واحد في كل العصور لا يتغير ؛ حيث يؤكد ابن الفارض أن الحقيقة المحمدية سارية في جميع الأنبياء، وأن النبي محمداً ﷺ باعتباره معنى كلياً وروحاً جامعاً مبعوثاً من نفسه إلى نفسه باعتباره صورة عنصرية معينة ظاهرة بمظهر من مظاهر الكمال وهو النبوة؛ فمني وإلي كانت رسالاتي لا من غيري، إذ لا وجود للغير في الحقيقة. وهذا المعنى ذكره ابن الفارض في هذين البيتين:

ومن عهد عهدي قبلَ عصرِ عناصري ... إلى دار بعثٍ قبل إنذار بعثتي
إليَّ رسولاً كنتُ مني مُرسِلا ... وذاتي بآياتي عليَّ استدلت(٢)

ثم يبين أن الحقيقة المحمدية سارية في جميع الأنبياء لأن وجودهم وصدروهم كان منها:

وإني وإن كنت ابنَ آدم صورةً ... فلي فيه معنىً شاهدٌ بأبوتي
وفي المهد حزبي الأنبياءُ وفي عنا ... صري لوحَي المحفوظُ والفتحُ سورتي
وقبل فصالي دون تكليفِ ظاهري ... ختمتُ بشرعي المُوضِحي كلَّ شرعة(٣)

ابن الفارض يقرر هنا أن حقيقة النبي ﷺ هي السارية في الأنبياء،

---

(١) العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث، جولدتسيهر. ضمن كتاب "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" لعبدالرحمن بدوي: ص ٢٣٥.

(٢) ديوان ابن الفارض، ص ٢٧٥، البيتان ٤٥٩، ٤٦٠، وينظر شرح التائية لقيصري: ص ١٩٤.

(٣) ديوان ابن الفارض: ص ٢٩٩، الأبيات ٦٣١، ٦٣٣، ٦٣٤. ينظر كشف الوجوه الغر: ٢/ ١٩١-١٩٢. وشرح قيصري للتائية: ص ١٢٨، ٢٢٢-٢٢٣.

حتى في آدم عليه السلام، فإنه وإن كان النبي محمد ﷺ من حيث الصورة ابنا لآدم إلا أنه من حيث المعنى هو أبو آدم؛ فآدم عليه السلام وسائر الأنبياء إنما استمدوا وجودهم من النبي محمد ﷺ، وما أتى به الأنبياء من الوحي إلا من حقيقته ﷺ. وهو يرى أنه ليس ثمة فرق بين شريعة محمد وبين شريعة غيره من الأنبياء؛ وذلك لأن هؤلاء الأنبياء إنما استقوا شرائعهم من شريعة محمد، وساروا على نهجه، وبيان ذلك هو أن الحقيقة المحمدية، بحكم كونها أصلاً في كل شيء، وسراً لكل وجود، ومنبعاً فياضاً بكل علم ووحي ومعرفة، فهي قد ظهرت في الأجيال المتعاقبة وعلى أيدي الأنبياء المتعددين، بصور مختلفة تمثلت فيما دعا إليه هؤلاء الأنبياء من أديان وما أتوا به من شرائع؛ والحقيقة أن جميع هذه الأديان والشرائع مردود إلى أصله الواحد في الروح المحمدي، ولا سيما أن محمداً حين كان حقيقة أزلية وروحاً قديماً قد ختم بشريعته كل الشرائع[1].

ولا تظنن أن ابن الفارض يقصد الإسلام بمعناه العام الذي هو دين الأنبياء جميعاً وهو التوحيد، بل مراده أن كل ما في هذا الكون من أديان إنما هي مظاهر من مظاهر الحقيقة المحمدية، وإن بدا الاختلاف بينها في الظاهر، فهي لا تخرج عن حقيقته ﷺ، وروحه الكلي.

فلا تحسبن الأمر عني خارجاً فما سادَ إلا داخلٌ في عُبُودَتي

«فلا تحسبن الأمر الإلهي خارجاً عني ليمكن أن يصد من غيري، بل أنا الاسم الأعظم الإلهي ومظهره الجامع لحقائق جميع العالم

(١) ينظر ابن الفارض والحب الإلهي، د. محمد مصطفى حلمي: ٣٧٤-٣٧٦.

المحيط بها، فما خرج عني شيء ليأتي بشيء ما أمرته به، ولا ساد أحد في الوجود بسيادة النبوة والولاية وغيرهما، إلا وداخل في عقودي»[١].

فتعدد الأنبياء، وتباين الشرايع واختلافها فيما بينها، ليس إلا من حيث المظاهر والصور الخارجية، أما من حيث اللب والجوهر فالحقيقة واحدة، وإن اختلفت الطقوس. فالشرائع كلها واحدة، لأنه ليس هناك إلا نبي واحد وشريعة واحدة على الحقيقة، وهذا النبي هو محمد كما أن هذه الشريعة الواحدة هي شريعته. وإن سميت بأسماء متعددة.

ويبين داود قيصري[٢] أن الحقيقة المحمدية تظهر في كل شيء بحسب ما يقتضيه ذلك الشيء؛ إذ أن ظهورها بكامل كمالاتها غير ممكن ؛ فكان أن ظهر في كل عصر ظهورًا لائقاً بأهل ذلك العصر وزمنهم ؛ فظهرت في الأنبياء بدءاً من آدم ثم الأنبياء بعده، ولا يزال ظهورها يتوالى في كل زمان حتى تظهر في صورة النبي محمد ﷺ فتختم به النبوة؛ لكنها أي الحقيقة المحمدية تظهر في الأولياء والأقطاب في كل عصر حتى قيام الساعة، والساعة هنا عبارة عن عودة الكل إلى الواحد.

---

(١) شرح تائية ابن الفارض، محمد قيصري: ص ٢٢٣. وبيت ابن الفارض ضمن تائيته الكبرى نظم السلوك، ينظر ديوانه ص ٣٠٠، البيت رقم ٦٣٧.

(٢) داود بن محمود بن محمد، شرف الدين القيصري، أديب صوفي من علماء الروم، من أهل قيصرية، تعلم بها وأقام سنوات بمصر ثم رجع إلى بلده، له شرح على فصوص الحكم، وشرح على تائية ابن الفارض، وغيرها توفي سنة(٧٥١هـ). ينظر الأعلام: ٢/ ٣٣٥.

يقول قيصري : «وظهور تلك الحقيقة بكمالاتها أولاً لم يكن ممكناً، فظهرت تلك الحقيقة بصور خاصة، كل منها في مرتبة لائقة بأهل ذلك الزمان والوقت، حسب ما يقتضيه اسم الدهر في ذلك الحين من ظهور الكمال، وهي صور الأنبياء ﷺ فإن اعتبرت تعيناتهم وتشخصاتهم لغلبة أحكام الكثرة والخلقية عليك، حكمت بالامتياز بينهم والغيرية، وبكونهم غير تلك الحقيقة المحمدية الجامعة للأسماء لظهور كل منهم ببعض الأسماء والصفات. وإن اعتبرت حقيقتهم وكونهم راجعين إلى الحضرة الواحدية بغلبة أحكام الوحدة عليك، حكمت باتحادهم ووحدة ما جاءوا به.. فالقطب الذي عليه مدار أحكام العالم، وهو مركز دائرة الوجود من الأزل إلى الأبد، واحد باعتبار حكم الوحدة، وهو الحقيقة المحمدية. وباعتبار حكم الكثرة متعدد.. وعند انقطاع النبوة- أعني نبوة التشريع- بإتمام دائرتها، وظهور الولاية من الباطن، انتقلت القطبية إلى الأولياء مطلقاً.. إلى أن ينختم بظهور خاتم الأولياء، وهو الخاتم للولاية المطلقة. فإذا كملت هذه الدائرة أيضاً، وجب قيام الساعة.. فيصير كل ما كان صورة معنى، وكل ما كان معنى صورة، أي يظهر ما هو مستور في الباطن من هيئات النفس على صورها الحقيقة، وتستتر الصور التي احتجبت المعاني الحقيقية فيها، فتحصل صورة الجنة والنار، والحشر والنشر، على ما أخبر عنه الأنبياء والأولياء صلوات الله عليهم أجمعين»[1].

ولأن التناقض سمة من سمات الصوفية؛ ولقولهم بشمول الحقيقة المحمدية لكل الموجودات، ومن ذلك النار والكفار والفجار، والشر

---

(١) مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم: ١/ ١٠٤-١٠٦.

والقاذورات ونحو ذلك؛ حاول المتصوفة أن يوفقوا بين هذا التناقض، يقول عبدالله بن إبراهيم الميرغني[١]: «فإن قلت: إذا كان جميع الموجودات منفصلة عنه ومن ذلك النار والكفار والفجار ونحوها. ويبعد أن تكون هذه الأشياء الخسيسة منفصلة من عين الكمالات ونور الجلالات، لكن بعد النقل لا تعويل على العقل، فما حكمة ذلك وما وجه انفصاله؟ فاعلم أنه - سبحانه وتعالى - لما كان منفرداً بذاته وموصوفاً بكثرة صفاته وأراد إحداث حادث محبوب، وشأن المحب أن يحب لمحبوبه ما يحب لنفسه كما يشير إليه قوله ﷺ: "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه"[٢] أبرز الذات المحمدية مفردة من الذات الفردانية لتكون ملجأ لكل البرية، وخلع عليها من صفاته الكثيرة الإلهية كثرة الصفات الثبوتية ممدًا لسائر الرعية، كما أن ذاته سبحانه ملجأ لسائر العالمين، وصفاته تعالى ممدة لكل الخلق أجمعين، ولا يضر انفصال تلك الأشياء عنه ﷺ، لأن ذلك من تكميل الله له، لأنها مظاهر الجلال، وغيرها مظاهر الجمال، والجمع عين الكمال، والحمد لله ذي الإفضال والصلاة والسلام على النبي والآل»[٣].

ومستند النقل الذي يعول عليه الميرغني وغيره من المتصوفة هو

(١) عبدالله بن إبراهيم بن حسن بن محمد أمين الميرغني، المكي الطائفي، الملقب بالمحجوب للزومه العزلة في داره نحو ثلاثين سنة. متصوف حنفي من أهل مكة.انتقل بأسرته إلى الطائف سنة (١١٦٦هـ). فيه تشيع، له مؤلفات أغلبها دواوين، ونظمه ضعيف. توفي في الطائف سنة (١١٩٣هـ). ينظر الأعلام: ٤/ ٦٤.

(٢) رواه البخاري (١٣) ومسلم (٤٥) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٣) النفحات القدسية من الحضرة العباسية في شرح الصلاة المشيشية: ص١٢٣-١٢٤.

أحاديث موضوعة يأتي الحديث عنها في المطلب الآتي إن شاء الله. ثم متى كان الشرك والكفر والظلم والبغي والعدوان و ..إلى غير ذلك؛ هو عين الكمالات في النبي محمد ﷺ ومظهر من مظاهر جمال النبي محمد ﷺ وجلاله؟ تناقض ما بعده تناقض.

الأصل الخامس:

ووحدة الأديان تظهر أيضاً في مظهر آخر من مظاهر الحقيقة المحمدية، وهذا الأصل مبني على أن الإنسان الكامل هو صورة الله تعالى في الكون، من جهة شموله جميع تجليات الله في كل المراتب «الإنسان نسخة الله ..إذا عرف الإنسان نفسه بالألوهة كان هو المسمى بالله»، و «الإنسان الكامل هو مجموع الأسماء كلها بظاهرها وباطنها، فهو صورة الاسم الجامع الذي هو الله .. ومن تحقق بحقيقة الإنسان الكامل بحق اليقين فهو روح العالمين الذي استوت على عرش ذاته شمس الذات الحقيقية؛ فمحت ظلال رسومه الخلقية»[(١)].

فما من عين من الأعيان، التي يتجلى الله فيها في هذا الكون إلا وفي الإنسان جزء منه، سواء كان هذا التجلي الإلهي كان في جماد أو نبات أو حيوان، وفي جميع الأشياء: المبصرة المعلومة، الصغيرة والكبيرة، الجليلة والحقيرة، الضارة والنافعة، القوية والضعيفة. وأما غيره من سائر المظاهر، فقد انطوت في الإنسان الكامل، واحتواها الإنسان بزعم الصوفية.

يقول الجيلي: «لما كان آدم المعبر به عن الإنسان مخلوقاً على صورة

---

(١) النفحات الاقدسية في شرح الصلوات الأحمدية الأدريسية، للبيطار: ص١٦٧.

الرحمن فكان الحق متجلياً بوحدانيته في كثرة الأعيان ظاهراً بعزة ربوبيته في دولة عبودية الأكوان؛ كان للإنسان الظهور بكل مرتبة من المراتب في العيان؛ إذ هو من الحق بمنزلة إنسان العين من عين الإنسان؛ لأنه خليفته، وللخليفة الظهور بصورة المستخلف السلطان»(١).

ويقول البناني: «اختصت الحقيقة الذاتية بالظهور على التمام في صورة الإنسان المحمدي لأنه مخلوق على صورتها، وإلا فهي عين كل شيء.. ولذلك حقيقة الإنسان هي حقيقة الفرس والنخلة والزيتونة، وكذا وكذا من جميع الأشياء: المبصرة المعلومة، الصغيرة والكبيرة، الجليلة والحقيرة، الضارة والنافعة، القوية والضعيفة. وأما غيره من سائر المظاهر، فقد انطوت فيه.. فلا يخلو الزمان عن هذه الصورة الأحمدية لتقوم بوجودها وتظهر بعينها، ولولاها لانهد هذا الوجود، وهذه الصورة هي صورة الإنسان الكامل.. فحقيقته ﷺ هي بذرة الحقائق وحبتها التي نبتت منها، وانتشرت فروعها من عينها، ومراتبها من أصلها؛ فلما تم ظهورها بجميع مراتبها؛ ظهرت صورتها حاوية جملة تلك الفروع، ومشتملة على جميعها»(٢).

ويقول الجيلي: «نهاية الإنسان الكامل أن يرجع إلى التجلي الأحدي الذي هو مجمع البحرين، وحضرة الجمع والوجود، وحقيقة الحقائق، التي لا اسم لها ولا صفة»(٣).

---

(١) نسيم السحر: ص ٣٢.
(٢) مدارج السلوك إلى مالك الملوك: ص ١٥٦.
(٣) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ١٦٩.وينظر الفتح الرباني والفيض الرحماني: ص ٢٥.

ويؤكد ابن عجيبة أن الله تعالى يتجلى ظاهراً وباطناً في الحقيقة المحمدية ومظهرها الإنسان الكامل؛ فتجتمع فيها الأضداد، ويكون الإنسان رباً وعبداً في وقت واحد، فيقول: «هذه القبضة تسمى قبضة محمدية؛ لأن الله تعالى لما أراد أن يتجلى ليُعرف؛ أظهر قبضة من نوره، فقال لها كوني محمداً، فتطورت على صورة محمد ﷺ. ومن هذه القبضة تفرعت الأكوان كلها؛ فهي بذرة الوجود، منها انشقت الأسرار وانفلقت الأنوار، أسرار الذات، وأنوار الصفات، وتسمى أيضاً آدم الأكبر؛ لأنها تفرعت منها الأشباح والأرواح.. وكما تجلى الحق جل جلاله في هذه القبضة باسمه الظاهر تجلى فيها أيضاً باسمه الباطن، فأظهر فيها أوصاف العبودية، بعد أن تجلى فيها بأسرار الربوبية فاجتمع فيها الضدان، ربوبية وعبودية، فالمظهر للربوبية، والقلب للعبودية، وكل ما تجلى منها بهذا الوصف»[١].

أما الجيلي فيقرر أن الإنسان الكامل هو أساس الوجود، وهو ممتد في الزمان، ولا يخلو منه مكان، وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين، يتنوع على حسب كل دين وبمقتضى كل مذهب؛ فتجده مع اليهود يهودياً، ومع النصارى نصرانياً، ومع المسلمين مسلماً، وفي كل عصر بحسب الولي الكامل. باطنه الحقيقة المحمدية السارية في الكون، وظاهره الإنسان الكامل في كل عصر. كل دين هو دينه، وكل شريعة هي شريعته.

يقول الجيلي في الباب الستين من كتابه الإنسان الكامل: «اعلم حفظك الله أن الإنسان الكامل هو القطب الذي تدور عليه أفلاك

---

(١) تقييدان في وحدة الوجود، لابن عجيبة: ص ١٨-١٩.

الوجود من أوله إلى آخره. وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين، ثم له تنوع في ملابس ويظهر في كنائس، فيسمى به باعتبار لباس، ولا يسمى به باعتبار لباس آخر. فاسمه الأصلي الذي هو له محمد، وكنيته أبو القاسم، ووصفه عبدالله، ولقبه شمس الدين، ثم له باعتبار ملابس أخرى أسام، وله في كل زمان اسم ما يليق بلباسه في ذلك الزمان، فقد اجتمعت به ﷺ وهو في صورة شيخي الشيخ شريف الدين إسماعيل الجبرتي، ولست أعلم أنه النبي ﷺ، وكنت أعلم أنه الشيخ، وهذا من جملة مشاهد شاهدته فيها بزبيد سنة ست وتسعين وسبعمائة، وسر هذا الأمر تمكنه ﷺ من التصور بكل صورة، فالأديب إذا رآه في الصور المحمدية التي كان عليها في حياته فإنه يسميه باسمه، وإذا رآه في صورة ما من الصور وعلم أنه محمد فلا يسميه إلا باسم تلك الصورة، ثم لا يوقع ذلك الاسم إلا على الحقيقة المحمدية، ألا تراه ﷺ لما ظهر في صورة الشبلي ﷺ قال الشبلي لتلميذه أشهد أني رسول الله، وكان التلميذ صاحب كشف فعرفه، فقال: أشهد أنك رسول الله، وهذا أمر غير منكور، وهو كما يرى النائم فلاناً في صورة فلان. وأقل مراتب الكشف أن يسوغ به في اليقظة ما يسوغ به في النوم، لكن بين النوم والكشف فرق، وهو أن الصورة التي يرى فيها محمداً ﷺ في النوم لا يوقع اسمها في اليقظة على الحقيقة المحمدية، لأن عالم المثال يقع التعبير فيه فيعبر عن الحقيقة المحمدية إلى حقيقة تلك الصورة اليقظة، بخلاف الكشف فإنه، إذا كشف لك عن الحقيقة المحمدية أنها متجلية في صورة من صور الآدميين، فيلزمك إيقاع اسم تلك الصورة على الحقيقة المحمدية، ويجب عليك أن تتأدب مع صاحب تلك الصورة تأدبك مع محمد ﷺ، لما أعطاك الكشف أن

محمداً ﷺ متصور بتلك الصورة، فلا يجوز ذلك بعد شهود محمد ﷺ فيها أن تعاملها بما كنت تعاملها به من قبل ..إن رسول الله ﷺ له من التمكن في التصور بكل صورة حتى يتجلى في هذه الصورة، وقد جرت سنته ﷺ أنه لا يزال يتصور في كل زمان بصورة أكملهم ليعلى شأنهم ويقيم ميلانهم، فهم خلفاؤه في الظاهر وهو في الباطن حقيقتهم»[١].



(١) الإنسان الكامل: ٢/٤٦-٤٧.

المبحث الثالث

الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل في ميزان الإسلام

لعب التصوف والمتصوفة دوراً خطيراً في التسلط على عقول المسلمين وقلوبهم؛ بما نشروه من عقائد هدامة ومذاهب فاسدة لا تمت للإسلام بشيء، ودخلوا لعامة المسلمين من أبواب عدة منها تعظيم النبي محمد ﷺ وإجلاله. وقالوا في النبي ﷺ ما لم تقله النصارى في المسيح، فالنصارى قالت إن المسيح ابن الله، بينما قالت المتصوفة إن محمداً هو الله، تعالى الله عما يقول الجاحدون علواً كبيراً.

وقد يغلو الجهال في الأنبياء والصالحين، وفي أفراد مثلهم وغيرهم، أو في أماكن معينة، أو أزمنة مخصوصة مما ليس له أصل شرعي، ولا مستند من الكتاب والسنة ولا أقوال أئمة الهدى والدين. قال ابن تيمية ﷺ: «والغلو في الأمة وقع في طائفتين: طائفة من ضُلَّال الشيعة الذين يعتقدون في الأنبياء والأئمة من أهل البيت الألوهية، وطائفة من جهال المتصوفة، يعتقدون نحو ذلك في الأنبياء والصالحين»[1].

ومن هذا الغلو: غلو المتصوفة في النبي ﷺ حتى جعلوه في منزلة الله تعالى ؛ بل هو الله عند تحقيق مذهب هؤلاء المتصوفة في الحقيقة المحمدية كما مر معنا.

(١) مجموع الفتاوى: ١/ ٦٦.

ويستدل المتصوفة لاعتقادهم في النبي محمد ﷺ أنه أول الخلق، وبسببه وجدت المخلوقات، ونحو ذلك بأحاديث موضوعة لا أصل لها، ومن أهمها: قوله ﷺ: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين» أي: قبل خلق جسد آدم. وهذا الحديث موضوع لا أصل له[١]. قال ابن تيمية: «لا أصل له لا من نقل ولا من عقل فإن أحداً من المحدثين لم يذكره ومعناه باطل فإن آدم عليه السلام لم يكن بين الماء والطين قط، فإن الطين ماء وتراب وإنما كان بين الروح والجسد»[٢].

ومثله: «كنت نبياً ولا آدم ولا ماء ولا طين» لا أصل له أيضاً[٣]: ذكر السيوطي أنه من وضع العوام[٤]، ومن أدلتهم أيضاً: «كنت أول النبيين في الخلق وآخرهم في البعث» وهذا الحديث أيضاً حديث موضوع[٥].

---

(١) ينظر الدر الملتقط في تبيين الغلط للصغاني، رقم (٧٣) ص٤٣. والأجوبة المرضية فيما سئل السخاوي عنه من الأحاديث النبوية: ١/١٦٦-١٦٨، والدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة للسيوطي، رقم (٣٣٠) ص١٤٧. والغماز على اللماز في الموضوعات والمشهورات للسمهودي، رقم (٢٠٢) ص١٧١. والأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة للقاري، رقم (٣٥٢) ص٢٦٨. وسلسلة الأحاديث الضعيفة: ١/٣١٦، حديث رقم ٣٠٢.

(٢) الرد على البكري، لشيخ الإسلام ابن تيمية: ص ٨. وينظر: مجموع الفتاوى: ٢/ ٢٣٨-٢٣٩. وجامع المسائل، المجموعة الرابعة: ص ٣٠٦-٣٠٨. ومجموعة الرسائل والمسائل: ٤/١١، ٨٠.

(٣) ينظر الأسرار المرفوعة للقاري: ص ٢٦٨-٢٦٩. وسلسلة الأحاديث الضعيفة للشيخ الألباني: ١/٣١٦، حديث رقم ٣٠٣. ومرشد الحائر لبيان وضع حديث جابر: ص ١٣٩. والمصادر في الحاشية السابقة.

(٤) ينظر الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، للسيوطي: ص ١٤٨.

(٥) ينظر ميزان الاعتدال للذهبي: ٢/١٢٨-١٣٠. والفوائد المجموعة في =

ومنها ما يروى عن ابن عباس رضي الله عنه، وفيه: قلت يا رسول الله أين كنت وآدم في الجنة؟ قال: «كنت في صلبه وأهبط إلى الأرض وأنا في صلبه وركبت السفينة في صلب أبي نوح وقذفت في النار في صلب أبي إبراهيم لم يلتق لي أبوان قط على سفاح». وهذا حديث موضوع، وضعه بعض القصاص، كما قال أبو الفرج بن الجوزي وغيره[1].

ومنها : «لولاك ما خلقت الأفلاك». حديث موضوع في إسناده مجاهيل[2].

ومنها : «يا آدم لولا محمد ما خلقتك»[3]، وقد حكم ابن تيمية والذهبي وابن حجر ببطلان هذا الحديث[4].

ومنها حديث جابر رضي الله عنه قال: قلت : يا رسول الله بأبي أنت وأمي أخبرني عن أول شيء خلقه الله تعالى قبل الأشياء؟ قال : «يا جابر إن الله تعالى خلق قبل الأشياء نور نبيك من نوره، فجعل ذلك النور يدور

= الأحاديث الموضوعة للشوكاني، رقم (١٠١٣) ص٣٢٦. وكشف الخفاء، للعجلوني، رقم (٢٠٠٩) ٢/ ١٧٠.

(١) ينظر الموضوعات لابن الجوزي: ١/ ٢٨١.والفوائد المجموعة، للشوكاني، رقم (٩٩٦) ص ٣٢٠.

(٢) ينظر الموضوعات لابن الجوزي: ١/ ٢٨٨-٢٨٩. والموضوعات للصغاني، رقم (٧٨) ص١٤. والأسرار المرفوعة، رقم (٣٨٥) ص٢٨٨. وكشف الخفاء: رقم (٢١٢٣) ٢/ ٢١٤. والفوائد المجموعة، رقم (١٠١٢) ص ٣٢٦. والسلسلة الضعيفة: ١/ ٢٩٩-٣٠٠، حديث رقم (٢٨٢).

(٣) رواه الحاكم في المستدرك: ٢/ ٦١٥. من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٤) ينظر قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة: ص١٨٠، وتلخيص الذهبي المطبوع في الحاشية مع المستدرك: ٢/ ٦١٥. وينظر ترجمة عبدالله بن مسلم في ميزان الاعتدال: ٢/ ٥٠٤، رقم (٤٦٠٤)، ولسان الميزان: ٣/ ٣٠٩-٣٦٠.

بالقدرة حيث شاء الله ولم يكن في ذلك الوقت لوح ولا قلم ولا جنة ولا نار ولا ملك ولا سماء ولا أرض ولا شمس ولا قمر ولا جني ولا إنسي فلما أراد الله أن يخلق الخلق قسم ذلك النور أربعة أجزاء فخلق من الجزء الأول القلم، ومن الثاني اللوح، ومن الثالث العرش، ثم قسم الجزء الرابع أربعة أجزاء فخلق من الجزء الأول حملة العرش، ومن الثاني الكرسي، ومن الثالث باقي الملائكة، ثم قسم الرابع أربعة أجزاء فخلق من الأول السموات، ومن الثاني الأرضين، ومن الثالث الجنة والنار، ثم قسم الرابع أربعة أجزاء فخلق من الأول نور أبصار المؤمنين، ومن الثاني نور قلوبهم وهي المعرفة بالله، ومن الثالث نور أنسهم وهو التوحيد لا إله إلا الله محمد رسول الله .. الحديث»[١].

قال أبو الفضل الغماري: «هو حديث موضوع جزماً، وفيه نفس صوفي، واصطلاحات صوفية، وبعض الشناقطة المعاصرين ركب له إسناداً فذكر أن عبدالرزاق رواه من طريق ابن المنكدر عن جابر وهذا كذب يأثم عليه، وبالجملة فالحديث منكر موضوع لا أصل له في شيء من كتب السنة»[٢].

وهناك أحاديث أخرى في أن النبي مخلوق من نور، وأن خلقه

---

(١) ذكره البكري في تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس: ١/ ١٩-٢٠. والقسطلاني في المواهب اللدنية بالمنح المحمدية: ١/ ٧١. ونسبوه لعبدالرزاق في المصنف، قال الغماري: «عزوه إلى رواية عبدالرزاق خطأ لأنه لا يوجد في مصنفه، ولا جامعه ولا تفسيره بل المذكور في تفسيره خلاف ذلك، فقد ذكر أن أول الأشياء وجوداً الماء. قال السيوطي في الحاوي في الفتاوى: ليس له إسناد يعتمد عليه» مرشد الحائر لبيان وضع حديث جابر: ص١٣١.

(٢) مرشد الحائر لبيان وضع حديث جابر: ص ١٣١-١٣٢.

سابق للمخلوقات كلها؛ تتبعها الغماري في رسالته، الموسومة بـ"مرشد الحائر لبيان وضع حديث جابر" وحكم عليها بالوضع.

وذكر بعض غلاة المتصوفة أن جبريل عليه السلام كان يتلقى الوحي من وراء حجاب وكشف له الحجاب مرة فوجد النبي ﷺ يوحي إليه. فقال جبريل: **منك وإليك.**

قال أبو الفضل الغماري: «لعن الله من افترى هذا الهراء المخالف للقرآن، فإن الله تعالى يقول لنبيه: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ﴾ [الشورى: ٥٢]»(١).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ثم هؤلاء الضلال يتوهمون أن النبي ﷺ كان حينئذ موجوداً، وأن ذاته خلقت قبل الذوات، ويستشهدون على ذلك بأحاديث مفتراة، مثل حديث فيه: "أنه كان نوراً حول العرش" فقال: "يا جبريل أنا كنت ذلك النور" ويدعي أحدهم أن النبي ﷺ كان يحفظ القرآن قبل أن يأتيْه به جبريل»(٢).

أما الحديث المروي: «يا رسول الله متى كنت نبياً؟ قال: «وآدم بين الروح والجسد»(٣). فهذا يفيد قدم نبوته ﷺ، وأن الله كتب نبوته

---

(١) مرشد الحائر لبيان وضع حديث جابر: ص ١٣٤.

(٢) الرد على البكري: ص ٨-٩. وينظر مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية: ١٨/ ٣٦٦-٣٦٧.

(٣) رواه الإمام أحمد في مسنده، رقم (٢٠٥٩٦) ٣٤/ ٢٠٢، والطبراني في المعجم الكبير: ٢٠/ ٣٥٣. من حديث ميسرة الفجر، واسمه: عبدالله بن أبي الجدعاء رضي الله عنه. قال الهيثمي في مجمع الزوائد (٨/ ٢٢٣): رجاله رجال الصحيح. وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة، رقم (١٨٥٦) ٤/ ٤٧١.

وأظهرها بين خلق آدم ونفخ الروح فيه، وليس دليلاً على قدم ذاته، وسبق خلقه على غيره كما تزعم المتصوفة؛ بل المراد أنه ﷺ كان نبياً في قضاء الله وتقديره قبل أن يكون آدم أبا البشر وأول الأنبياء صلوات الله عليهم[(١)].

يقول شيخ الإسلام: «لم تكن حقيقته ﷺ موجودة قبل أن يخلق؛ إلا كما كانت حقيقة غيره؛ بمعنى: أن الله علمها وقدرها؛ لكن ظهور خبره، واسمه كان مشهوراً، أعظم من غيره، فإنه كان مكتوباً في التوراة والإنجيل، وقبل ذلك»[(٢)].

وكونه ﷺ نوراً أمر معنوي، مثل تسمية القرآن نوراً ونحو ذلك، لأنه نور العقول والقلوب. واستخدام المتصوفة لفظ (الحقيقة المحمدية) خاطىء من أساسه؛ إذ إن حقيقة الشيء: هو اللفظ المستعمل فيما وضع له في أصل اللغة، وبعبارة أخرى: الاستعمال في المعنى الحقيقي، وبعبارة ثالثة: ما به الشيء هو هو[(٣)].

كما أن الحقيقة مأخوذة من الحق، والحق هو الثابت اللازم، وهو نقيض الباطل[(٤)]. كذلك فإن علامة الحقيقة : ألّا يجوز نفيها عن المسمى بحال[(٥)]. والحقيقة الشرعية: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له

(١) ينظر دلائل النبوة، للبيهقي: ١/ ٨١، وجامع المسائل لابن تيمية، المجموعة الرابعة: ص٣٠٦-٣٠٨، ومجموع فتاوى ابن تيمية: ١٨/ ٣٦٩.
(٢) مجموعة الرسائل والمسائل: ٤/ ٧٩.
(٣) ينظر مفردات ألفاظ القرآن، مادة حق: ص٢٤٨، والكليات للكفوي: ص٣٦٣، والتعريفات للجرجاني: ص٩٥.
(٤) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ١/ ٢٦.
(٥) الكليات، للكفوي: ص ٣٦١.

بوضع الشارع، لا بوضع أهل الشرع كالصلاة، والزكاة، والصوم، والمصلي، والمزكي، والصائم..»[(١)].

وهذا كله لا ينطبق على مراد المتصوفة في الحقيقة المحمدية إذ إنها ليس لها أصل في اللغة، فلم نسمع في القرآن الكريم، ولا من العرب قبل مجيء الإسلام، ولا في صدر الإسلام - وهي الحكم في اللغة - بلفظ (الحقيقة المحمدية).

أيضاً فإن لفظ (الحقيقة المحمدية) لا يطابق الواقع أبداً ؛ فحقيقة النبي محمد ﷺ المعروفة لا تطابق اعتقاد الصوفية في الحقيقة المحمدية، كما سيأتي بيانه.

أيضاً فإن لفظ (الحقيقة المحمدية) ليس له حقيقة شرعية ؛ فليس في القرآن، ولا في كتب الحديث، ولا في قول أحد من الأمة من أهل القرون الثلاثة المفضلة ذكر لما تسميه المتصوفة بالحقيقة المحمدية. كذلك فإن إبطال هذا اللفظ، ونفي حقيقته من السهولة بمكان؛ فكيف يسمى حقيقة؟ وهو مبني على شفا جرف هار.

والرسول ﷺ مخلوق كما خلق غيره من البشر قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ [الكهف: ١١٠]. وقال ﷺ: «لا تطروني كما أطرت النصارى ابن مريم، فإنما أنا عبده، فقولوا عبد الله ورسوله»[(٢)].

قال شيخ الإسلام: «والنبي ﷺ خلق مما يخلق منه البشر، ولم

---

(١) إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، للشوكاني: ص ٤٩.

(٢) رواه البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء (٤٨)، رقم (٣٤٤٥). من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

يخلق أحد من البشر من نور ؛ بل قد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال : "**إن الله خلق الملائكة من نور، وخلق إبليس من مارج من نار، وخلق آدم مما وصف لكم**"[(١)] وليس تفضيل بعض المخلوقات على بعض باعتبار ما خلقت منه فقط ؛ بل قد يخلق المؤمن من كافر ؛ والكافر من مؤمن؛ كابن نوح منه، وكإبراهيم من آزر»[(٢)].

وهو ﷺ لا يملك لنفسه ضراً ولانفعاً، ولا يعلم الغيب: ﴿قُل لَّآ أَمۡلِكُ لِنَفۡسِي نَفۡعٗا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ وَلَوۡ كُنتُ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ لَٱسۡتَكۡثَرۡتُ مِنَ ٱلۡخَيۡرِ وَمَا مَسَّنِيَ ٱلسُّوٓءُۚ إِنۡ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٞ وَبَشِيرٞ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٨]. وقام ﷺ خطيباً في قريش، فقال: «يا معشر قريش اشتروا أنفسكم من الله لا أغني عنك من الله شيئاً. يا بني عبد المطلب لا أغنى عنكم من الله شيئاً. يا عباس بن عبد المطلب لا أغنى عنك من الله شيئاً. يا صفية عمة رسول الله لا أغني عنك من الله شيئاً . يا فاطمة بنت رسول الله سليني بما شئت، لا أغني عنك من الله شيئا»[(٣)]. وقال ﷺ: «إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض؛ فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً ؛ فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار»[(٤)].

---

(١) رواه مسلم: كتاب الزهد، الباب (١٠)، رقم (٢٩٩٦) ٤/ ٢٢٩٤. من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها.

(٢) مجموع الفتاوى: ١١/ ٩٤-٩٥. وينظر مجموعة الرسائل والمسائل: ١/ ١٦٣.

(٣) رواه مسلم: كتاب الإيمان (٨٩) رقم (٢٠٦)١/ ١٩٢-١٩٣. من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) رواه البخاري: كتاب الحيل، الباب العاشر، رقم (٦٩٦٧) من حديث أم سلمة رضي الله عنها.

وقال ﷺ حينما سها في الصلاة: «إنما أنا بشر مثلكم، أنسى كما تنسون، فإذا نسيتُ فذكروني»[١]. وقال ﷺ: «إنما أنا بشرٌ. إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به. وإذا أمرتكم بشيء من رأيي، فإنما أنا بشرٌ»[٢]. وقال ﷺ: «اللهم إنما أنا بشر»[٣]. وقال ﷺ: «إنما أنا بشر. أرضى كما يرضى البشر. وأغضب كما يغضب البشر»[٤]. فهذه الأحاديث الصحيحة تؤكد بشريته ﷺ، وأنه لا يعلم الغيب، ويخطىء في أمور الدنيا كما يخطىء غيره من البشر. ويرضى، ويغضب، ويفرح، ويحزن كغيره من البشر ﷺ.

كما أنه ﷺ مات كما مات غيره من البشر، وقد بين سبحانه وتعالى هذا الأمر وجعله قرآنا يتلى، فقل جل من قائل: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الزمر: ٣٠].

ونحن نتفق مع المتصوفة في أن الرسول ﷺ هو سيد ولد آدم؛ لكن ليس كما يزعمون أنه تجلٍّ إلهي، وأنه هو الله تعالى عما يزعمون؛ بل الرسول ﷺ كامل ببشريته، وليست له ﷺ أي صفة إلهية، بل كماله في صفاته البشرية، فهو ﷺ أجودُ الناس، وأحلمهم وأعدلهم،

---

(١) رواه البخاري: كتاب الصلاة (٣١) باب التوجه نحو القبلة، رقم (٤٠١) من حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه.

(٢) رواه مسلم: كتاب الفضائل، الباب (٣٨)، رقم (٢٣٦١) ٤/ ١٨٣٥.

(٣) رواه مسلم: كتاب البر (٢٥) باب من لعنه النبي ﷺ أو سبه أو دعا عليه وليس هو أهلاً لذلك، رقم (٢٦٠٠-٢٦٠٢) ٤/ ٢٠٠٧، من حديث عائشة وأبي هريرة، وجابر رضي الله عنهم جميعاً،

(٤) رواه مسلم في الموضع السابق، رقم (٢٦٠٣) ٤/ ٢٠٠٩. من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

وأخشاهم لله واتقاهم له وأعبدهم لربه. وهو الصادق المصدوق الذي حاز من الخلق أكمله، كما قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٤﴾ [القَلَم: ٤]. كما أنه ﷺ أكملُ الأنبياء والرسل وأفضلهم، والأحاديث في كماله ﷺ كثيرة، مذكورة في الصحاح والسنن في أبواب فضائله ﷺ.

والإنسان الكامل من غير الأنبياء في الأولياء والصالحين: هو من كان متبعاً للكتاب والسنة، مطبقاً لتعاليم الإسلام، مراقباً لله في سره وعلانيته، ومتبعاً لشرع الله في باطنه وظاهره. كما قال الرسول ﷺ: «أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً»(١). وقال ﷺ: «من أحب لله، وأبغض لله، وأعطى لله، ومنع لله، فقد استكمل الإيمان»(٢). وسئل ﷺ: أي المؤمنين أكمل إيماناً؟ فقال ﷺ: «رجل يجاهد في سبيل الله بنفسه وماله، ورجل يعبد الله في شعب من الشعاب قد كفى الناس شره»(٣).

وزعْمُ الصوفية أن حقيقة الإنسان الكامل هي الله؛ مستدلين بقول النبي ﷺ: «إن الله خلق آدم على صورته»(٤) ومن ثم استمر يسري في الأنبياء حتى ظهر في صورة النبي محمد ﷺ، ومن ثم يظهر في الأولياء من بعده. وهذا مبني على أصلهم الفاسد في أن الوجود واحد وأن

---

(١) سبق تخريجه: ص ٣٥٧.

(٢) سبق تخريجه: ص ٤١٢.

(٣) رواه البخاري: كتاب الجهاد (٢) باب أفضل الناس مؤمنٌ مجاهد، رقم (٢٧٨٦). وأبو داود: كتاب الجهاد (٥) باب في ثواب الجهاد، رقم (٢٤٨٥) ٣/ ١١ وهذا لفظه. من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٤) رواه البخاري: كتاب الاستئذان (١) بدء السلام، الحديث رقم (٦٢٢٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

الحق عين الخلق، وقد سبق بيان بطلان قولهم بوحدة الوجود فيما مضى.

أما معنى هذا الحديث فلا يدل على مرادهم الباطل أبداً، والذين شرحوا الحديث من المحدثين وغيرهم من علماء الأمة لم يذكروا في أقوالهم ما ذهب إليه هؤلاء المتصوفة.

والصحيح أن هذا الحديث يفيد إثبات الصورة لله عز وجل على وجه يليق بجلاله وعظمته؛ مثلها مثل سائر الصفات الخبرية الذاتية الثابتة له سبحانه: كالوجه، واليدين، والأصابع، والقدم.. فكما أن لله تعالى وجهاً لا يماثل وجوه عباده، وله يدان لا تماثل أيدي عباده؛ فكذلك له تعالى صورة لا تماثل صور عباده، قال ابن قتيبة(١) رحمه الله: «والذي عندي والله تعالى أعلم، أن الصورة ليست بأعجب من اليدين والأصابع والعين، وإنما وقع الإلف لتلك؛ لمجيئها في القرآن، ووقعت الوحشة من هذه؛ لأنها لم تأت في القرآن. ونحن نؤمن بالجميع ولا نقول في شيء منه بكيفية ولا حد»(٢).

ولو كان الرسول ﷺ من عالم غير عالم البشر، ما رأى الناس فيه المثل الكامل للإنسان: في كريم خلقه، ونبل معشره، وسمو نفسه، وعلو مكانته، الأمر الذي يجعل النفوس تتعلق به، وتنزع الهمم إلى تمثله والاقتداء به، لينال الإنسان الحظ المقدور له من صفاته

---

(١) أبو محمد، عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، ولد سنة (٢١٣هـ) نزل بغداد، وصنف وجمع، وولي قضاء دينور. توفي رحمه الله سنة (٢٧٦هـ). ينظر: تاريخ الإسلام الطبقة الثامنة والعشرون: ص٣٨١. والنجوم الزاهرة: ٣/ ٧٥-٧٦.

(٢) تأويل مختلف الحديث: ص٢٦١.

وكمالاته، والناس إنما تنزع نفوسهم، وتتعلق آمالهم، بمن هو قريب منهم ومشابه لهم. ولا ينزعون إلى مشابهة من هو مختلف عنهم، ومن عالم غير عالمهم البشري.

ولهذا كان الله سبحانه وتعالى يبعث كل رسول ونبي من قومه الذين أرسل إليهم، وولد فيهم، ونشأ بين أبنائهم، ولا ينكر قومه منه شيئاً أبداً ؛ حتى إذا اختاره الله لرسالته ؛ كان من قومه، والخلاف عليه، وعدم الإيمان به ؛ لمعرفتهم المسبقة به؛ فيمنعهم الكبر والتعالي والجهل عن الإيمان به. لأنه لو كان النبي ملكاً ما استطاعوا رؤيته؛ فكان لا بد أن يكون بشراً مثلهم.



الفصل السابع

حقيقة القول بالجبر ومصدره ووحدة الأديان في ضوء الجبر عند الصوفية

وفيه ثلاثة مباحث:

- **المبحث الأول:** حقيقة القول بالجبر ومصدره.
- **المبحث الثاني:** وحدة الأديان في ضوء الجبر عند الصوفية.
- **المبحث الثالث:** حكم القول بالجبر.

المبحث الأول

حقيقة القول بالجبر ومصدره

الجبر في اللغة والاصطلاح:

المراد بالجبر في اللغة:

الإكراه والإلزام، يقال أجبر القاضي الرجل على الحُكم، إذا أكرهه عليه. وجبره على الأمر، يجبره جَبْراً وجُبُورا: أكرهه فأجبره، فهو مُجْبَر[(١)].

أما في الاصطلاح:

فالجبر نفي الكسب عن المخلوق، وإسناد فعل العبد إلى الله، وهما طائفتان: جبرية خالصة لا تثبت للعبد كسبًا بأي حال من الأحوال وتنفي أن يكون له اختيار على الإطلاق، وهذا هو الجبر الخالص. والطائفة الأخرى جبرية تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلًا، وتكون مصاحبة للفعل، وتزول بزوال الفعل المراد القيام به[(٢)].

والقول بالجبر قول قديم ظهر في الفلسفات القديمة في شذرات متفرقة؛ وإن لم يتبلور في إطار واضح بسبب الغموض الذي يكتنف دور الآلهة في تلك الفلسفات.

ويمكن تلمس القول بالجبر في التراث الصيني، حيث يقول شبانغ

---

(١) تاج العروس، للزبيدي، مادة "جبر": ٦/ ١٥٨.

(٢) ينظر الملل والنحل، للشهرستاني: ١/ ٨٥. والتعريفات، للجرجاني: ص٧٧.

غو أحد فلاسفة الصين: «لم نأت إلى الحياة بمفاجأة وليس بالصدفة كانت حياتنا ما هي عليه. الكون عظيم الامتداد. الأشياء شديدة التنوع ونحن فيها ما نحن عليه بالتمام. ما لسنا نحن لا نقدر أن نكونه. ما نحن عليه لا يمكن إلا أن نكونه. ما ليس لنا أن نفعله لا نستطيع أن نفعله. ما نستطيع أن نفعله لا نستطيع إلا أن نفعله. دع كل شيء يكون ما هو عليه فسيكون السلام»(١).

كما يمكن أن نلمس النزعة الجبرية في الفلسفة الرواقية ؛ فالطبيعة في نظرهم تسير على أساس ضرورة مطلقة ؛ فلا مجال إذن للتحدث عن الحرية بمعنى الخروج على ما تقتضيه الطبيعة. فسواء رضي الإنسان أم لم يرض، فهو لا بد سائر بحسب ما تقتضيه الطبيعة، والفضائل والأخلاق تسير وفقًا لقانون الطبيعة، وأن ما تقتضيه هذه الطبيعة هو الذي سيكون، ولا مجال للاختيار أو الحرية. وعلى هذا النحو انتهى الرواقيون إلى القول بأن الأفعال الإنسانية متصفة بصفة السوية أو التساوي أو الحياد(٢).

أما في تاريخ المسلمين؛ فيعتبر الجهم بن صفوان هو أول من قال بالجبر ونشره بين المسلمين، فقد ذكر الأشعري أن جهمًا يرى أنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تنسب أفعالهم على المجاز، كما يقال: تحركت الشجرة، ودار الفلك، وزالت الشمس. وإنما فعل ذلك بالشجرة، والفلك والشمس: الله

---

(١) المستطرف الصيني، هادي العلوي: ص١٣٤. و " شبانغ غو " لم أجد ترجمته.

(٢) ينظر موسوعة الفلسفة: ١/ ٥٤٠-٥٤١. والمعتقدات الدينية لدى الشعوب: ص١٠٧-١٠٨.

سبحانه[١].

ولم يظهر القول بالجبر عند المتصوفة بصورة جلية إلا في عصر الحلاج ؛ أما قبل ذلك؛ فكان المفهوم الخاطيء للتوكل هو السائد عند الصوفية ومبتدعة الزهاد. إذ حمل هؤلاء مفهوم التوكل الشرعي على ترك الأسباب، والاستغناء عن الوسائل، وترك التحرز والاحتياط وبذل الجهد، واستبدلوا الخمول والكسل بالجد والعمل، وركنوا إلى الراحة والدعة والسكون، وعطلوا الجوارح عن العمل. وتركوا الاكتساب وطلب الرزق. وأحالوا التوكل إلى تواكل مسرف وقعود وكسل ومسألة.

يقول سهل بن عبد الله التستري : «أول مقام في التوكل : أن يكون العبد بين يدي الله عز وجل كالميت بين يدي الغاسل، يقلبه كيف يشاء، لا يكون له حركة ولا تدبير»[٢].

ويقول ذو النون : «التوكل : ترك تدبير النفس، والانخلاع من الحول والقوة»[٣]. وسئل ذو النون عن التوكل فقال : «ترك الاعتماد على كل سبب يوصل إلى سبب»[٤].

ويقول رويم بن أحمد: «التوكل إسقاط رؤية الوسائط، والتعلق بأعلى العلائق»[٥].

---

(١) مقالات الإسلاميين ١/ ٢٧٩، وينظر الفرق بين الفرق: ص١٩٩. والبدء والتاريخ للمقدسي: ٥/١٤٦.

(٢) تهذيب الأسرار، للخركوشي: ص ١٣٥. الرسالة القشيرية: ١/ ٣٦٨.

(٣) الرسالة القشيرية: ١/ ٣٧٠.

(٤) الرسالة القشيرية: ١/ ٣٧١.

(٥) طبقات الصوفية، للسلمى: ص١٨٣.

وقد ترتب على هذا المفهوم الخاطيء للتوكل عند الصوفية أن خرجوا وساحوا في الأرض بلا زاد توكلًا بزعمهم على الله، وحثوا على عدم أخذ شيء من الأموال، وعدم تناول شيء من الأكل والشرب، وتركوا التداوي والكسب، ونحو ذلك، وتروى قصص ذات طابع أسطوري عن هذا الميل الغريب إلى المواجهة العامة للأخطار والزج بالإرادة في امتحان تجريبي من يفشل فيه فلا توكل عنده ولا يقين.

قال إبراهيم الخواص: «لقيت غلامًا في التيه كأنه سبيكة فضة فقلت له : إلى أين يا غلام؟ فقال إلى مكة. فقلت: بلا زاد ولا راحلة ولا نفقة! فقال: يا ضعيف اليقين، الذي يقدر على حفظ السموات والأرضين لا يقدر على أن يوصلني إلى مكة بلا علاقة ؟»(١).

وقال أبو حمزة : «حججت سنة من السنين، فبينما أنا أمشي في الطريق، إذ وقعت في بئر؛ فنازعتني نفسي أن أستغيث فقلت : لا، والله لا أستغيث، فما استتممت هذا الخاطر حتى مر برأس البئر رجلان فقال أحدهما للآخر : تعال نسد رأس هذه البئر لئلا يقع فيها أحد، فأتوا بقصب وبارية وطموا رأس البئر، فهممت أن أصيح. ثم قلت في نفسي أصيح إلى من هو أقرب منهما، وسكنت. فبينما أنا بعد ساعة إذ أنا بشيء جاء وكشف عن رأس البئر وأدلى رجله وكأنه يقول لي تعلق بي، في همهمة له كنت أعرف ذلك منه، فتعلقت به، فأخرجني فإذا هو سبع! فمر. وهتف بي هاتف: يا أبا حمزة أليس هذا أحسن؟»(٢).

---

(١) الرسالة القشيرية: ١/ ٣٩٤-٣٩٥.

(٢) الرسالة القشيرية: ١/ ٣٨٠ - ٣٨١.

والأمثلة في ذلك كثيرة يطول ذكرها، وهي موجودة في كتب القوم المشهورة[١].



(١) ينظر باب التوكل في الرسالة القشيرية: ١/ ٣٦٧-٣٨٢، ٤٩٠-٤٩١. وفي تهذيب الأسرار، للخركوشي: ص١٣٣-١٤٠. وفي اللمع، للطوسي: ص٧٨-٧٩. وفي قوت القلوب، لأبي طالب المكي: ٢/ ٧-٢٢، وينظر ما سبق ذكره في مبحث حقيقة التصوف.

المبحث الثاني

وحدة الأديان في ضوء الجبر عند الصوفية

لم يقف الأمر بالمتصوفة ومبتدعة الزهاد عند المفهوم السلبي للتوكل، أو القول بالجبر على مذهب الأشعري؛ بل وصل بهم الأمر إلى القول بالجبر على مذهب الجهمية؛ وأن أفعال البشر حسنها وقبيحها فعل الله تعالى، وأن البشر لا اختيار لديهم فيما يفعلون.

والصوفية وإن وافقوا الجهمية في القول بالجبر إلا أن الأصل الذي بنى عليه كل منهما قوله في الجبر يختلف عن الآخر. فالجهمية تعتبر القول بالجبر إثباتًا لوحدانية الله تعالى وعدم الإشراك به؛ إذ لو أثبتوا أن الإنسان له إرادة وقدرة واختيار للزم بزعمهم أن يكون الإنسان خالقًا وفاعلًا مع الله تعالى وهذا شرك مع الله كما يزعمون[1].

أما الصوفية فالأصل العام الذي بنوا عليه قولهم في الجبر هو معتقدهم بوحدة الوجود، وأن الرب عين العبد، ومن هذا الباب فإن الأفعال الصادرة عن الإنسان هي في الحقيقة صادرة عن الله. وما الإنسان إلا هيكل حوى ذلك الجوهر الإلهي في داخله، ومظهر للذات الإلهية، وتجلٍّ من تجليات الحق في عالم الصور.

يقول ابن عربي: «إن صفة العبد هي عين الحق لا صفة الحق، فالظاهر خلق والباطن حق، والباطن منشأ الظاهر، فإن الجوارح تابعة

---

(١) ينظر شفاء العليل، لابن القيم: ١/ ٤١١.

منقادة لما تريد بها النفس. والنفس باطنة العين ظاهرة الحكم، والجارحة ظاهرة الحكم لا باطن لها، لأنه لا حكم لها، فينسب الاعوجاج والاستقامة لماشي بالممشي به لا إلى من مشى به والماشي بالخلق إنما هو الحق»(١).

ويقول ابن عربي: «الحق عين قوى العبد؛ فالتصريف له لأن العبد لا تصرفه إلى قواه ولا يصرفه إلا الحق، فقواه عين الحق»(٢).

وأثر الجبر عند الصوفية في الدعوة إلى وحدة الأديان ظاهر من خلال إيمانهم الشديد بأن البشر لا حرية لهم وإرادة فيما اعتقدوه وآمنوا به، وإنما الله هو الفاعل بهم كما يشاء؛ وهم مستسلمون طائعون لأمر الله حتى وإن اختلفت مللهم.

ويمكن تلمس هذا الأثر في المسائل التالية:

المسألة الأولى: حقيقة توحيد الأفعال عند المتصوفة وأثره في قولهم بوحدة الأديان:

توحيد الأفعال عند بعض مبتدعة الزهاد وعند الغلاة من المتصوفة: هو أنه لا فاعل ولا قادر ولا مريد على الحقيقة إلا الله. والقول بأن الله الفاعل الحقيقي لأفعال العباد، أما العباد فليس لهم فعل ولا قدرة ولا إرادة، وإنما تنسب الأفعال إليهم على سبيل المجاز، وأنه لا فعل لهم على الإطلاق.

يقول الجنيد، وقد سئل عن التوحيد: «هو معرفتك أن حركات

---

(١) الفتوحات المكية: ٢/ ٥٥٣.
(٢) الفتوحات المكية: ٤/ ٢٣.

الخلق وسكونهم فعل الله عز وجل وحده لا شريك له»[١]. ويحكى عن أبي عبد الله أحمد بن يحيى الجلاء[٢] أنه قال: «من استوى عنده المدح والذم فهو زاهد، ومن حافظ على الفرائض في أول مواقيتها فهو عابد، ومن رأى الأفعال كلها من الله عز وجل فهو موحد لا يرى إلا واحداً»[٣].

ولكي يصل السالك إلى مرتبة توحيد الأفعال؛ فيجب عليه أن يتيقن أن لا مؤثر في الوجود إلا الله، ويرى جميع الأفعال من الله، ويسقط جميع الأسباب، فلا يشهد «في التوكل سببًا، ولا في النجاة وسيلة»[٤].

وهذا التوحيد الذي قال به مبتدعة الزهاد هو ما قرره خلفهم من غلاة المتصوفة القائلين بوحدة الوجود. يقول الحلاج: «كما لا يملك العبد أصل فعله، وكذلك لا يملك فعله»[٥].

يقول الجيلي: «ليس في الوجود فاعل إلا الله، وأفعال العباد منسوبة الوجود والاختراع إلى الله تعالى لا شريك له»[٦].

---

(١) الرسالة القشيرية: ١/ ٣٦.

(٢) أبو عبدالله، أحمد بن يحيى الجلاء، أصله من بغداد، أقام بالرملة، ودمشق، صحب أبا تراب النخشبي، وذا النون المصري، وغيرهما، توفي سنة (٣٠٦هـ). ينظر طبقات الصوفية: ص١٧٦، وتاريخ بغداد: ٥/ ٢١٣.

(٣) الرسالة القشيرية: ١/ ١١٤.

(٤) منازل السائرين، للهروي: ص ٨١.

(٥) طبقات الصوفية، للسلمي: ص٣١١، ومناقب الأبرار ومحاسن الأخيار، لابن خميس: ٢/ ٧٠٠.

(٦) الغايات في معرفة معاني الآيات والأحاديث المتشابهات (مخطوط): ق٦أ.

ويقول الإشراقي صدر الدين الشيرازي: «اعتقادنا في أفاعيل العباد مفاد قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧]، وقوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]»(١).

يقول النابلسي: «الكل أفعال الله تعالى وحده؛ لأنهم خلقه وإيجاده، لا إله غيره، ولا خالق سواه، ولا مؤثر معه في شيء مطلقًا في ملكه وملكوته، وهذا هو توحيد الأفعال»(٢).

ويقول ابن عجيبة: «اعلم أن فعل العبد كله من الله، بأن لا فاعل في الوجود سواه»(٣).

والفعل ينسب إلى العبد مجازًا، أما الفاعل الحقيقي فهو الله؛ لأنه هو الوجود الحقيقي، وما عداه فليس له وجود، يقول النابلسي: «لا مؤثر في الملك والملكوت غير الله تعالى»(٤) «فهو الفاعل الحقيقي وأنا الفاعل المجازي. ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾ [هود: ١٢٣]، أي إلى الموجود الحقيقي المنزه عن المراتب، فلا عبد ولا رب بل هو الله الذي لا إله إلا هو»(٥).

---

(١) شواهد الربوبية، للشيرازي: ص ٣٢٧.
(٢) عذر الأئمة في نصح الأمة (مخطوط): ق٣ب. وينظر مفتاح المعية في طريق النقشبندية (مخطوط): ق١ب، ق٤ب، ق٥٠ب. والمعارف الغيبية شرح القصيدة العينية (مخطوط) ق١٣أ. وخمرة الحان ورنة الألحان شرح رسالة الشيخ رسلان: ص٢٦-٢٧.
(٣) كشف النقاب عن سر لب الألباب، لابن عجيبة: ص٢٨.
(٤) بسط الذراعين بالوصيد في بيان الحقيقة والمجاز من التوحيد (مخطوط): ق٢ب.
(٥) مفتاح المعية في طريق النقشبندية (مخطوط): ق١ب. وينظر عذر الأئمة في نصح الأمة (مخطوط): ق٥ب.

ومنطق النابلسي هنا منطق وحدة الوجود، ولا عجب فإن قول المتصوفة بالجبر هو من فروع قولهم بوحدة الوجود.

وفي ضوء هذا التفسير الصوفي لتوحيد الأفعال، والإيمان بأن الأمر كله جبر كانت نظرة المتصوفة إلى مخالفيهم في العقائد من الملل الأخرى لا تخرج هؤلاء المخالفين عن كونهم مسلمين مطيعين لله تعالى في أفعاله، ومنها : ما قدره عليهم، وأجبرهم عليه من الكفر والشرك، وعدم اتباع الحق. فالله تعالى هو الذي فعل الشرك والكفر لهم. وأجبرهم على اعتقاده بزعمهم. وردوا كل شيء إلى مبدأ واحد لا يقبل الثنوية أو الكثرة إلا في أعين المحجوبين الذين يقفون عند الظواهر ؛ فالله هو الفاعل لكل شيء، ما هؤلاء البشر إلا كالعشب الذي تحركه الريح بحسب ما يحلو لها، بزعم الصوفية الغلاة.

يقول النابلسي : «الله تعالى .. فعل ذلك العبد، وصوره، وكيفه، وجعله في مكان، وفي جهة، وفعل جميع أفعاله وأقواله واعتقاداته وأحواله، فكان العبد الظاهر على الله تعالى الباطن، بمنزلة الثوب على اللابس»[١]..

فجميع الاعتقادات الباطلة بما فيها من شرك وكفر وإلحاد هي فعل الله تعالى، وما العبد إلا الثوب الذي يستر لابسه، فتراه يتحرك بحركة لابسه ويأخذ الوضع الذي يرتضيه حامله ولابسه بزعم النابلسي.

والمتصوفة يستخدمون صيغ العموم عند إثباتهم أن جميع الأفعال هي أفعال الله حقيقة، يقول التلمساني : «كل فعل رأيته من فاعل طبيعيًا

---

(١) مفتاح المعية (مخطوط): ق٤ب. وينظر: ق٥٠ب.

كان الفعل أو إراديًا، جسمانيًا كان أو روحانيًا أو عقليًا أو وهميًا... أو غير ذلك فكل تلك القدرة قدرته تعالى وهو حيث وجدت قدرته»[(١)].

ويقول النابلسي: «العوالم كلهم قائمون بالله تعالى، فالله يحركهم، والله يسكنهم، والكل أفعاله، فالحركات له، والسكنات له، لا لنفوسهم ولا لعقولهم ولا لأرواحهم ولا لأبدانهم، فالله المتكلم بألسنتهم، وهو المتناول بأيديهم، وهو العالم بعقولهم، وهو المدرك بأنفسهم، ولا حول ولا قوة لهم إلا به... فجميع أعمال العوالم كلها أعمال الله تعالى حقيقة، والله تعالى هو العامل لتلك الأعمال كلها»[(٢)]، «فالله تعالى واحد فاعل لجميع العوالم على اختلاف أجناسها وأنواعها وأشخاصها، وفاعل لجميع أفعالهم»[(٣)].

وألفاظ العموم مثل «كل» و «جميع» تدل - كما هو معلوم في اللغة على الإحاطة والجمع[(٤)]. لذا فإن كل الأفعال ومن ضمنها فعل عباد

---

(١) شرح أسماء الله الحسنى (مخطوط): ق٦أ.
(٢) مفتاح المعية (مخطوط): ق٣ب.
(٣) بسط الذراعين بالوصيد في بيان الحقيقة والمجاز من التوحيد (مخطوط): ق٢ ب-٣أ.
(٤) تعتبر صيغة «كل» من أقوى صيغ العموم، وهي إذا أضيفت إلى نكرة فهي شاملة لجميع أفراده، مثل قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِۗ﴾ [آل عِمرَان: ١٨٥]. وإذا أضيفت إلى معرفة فهي لاستغراق أفراده أيضا، مثل قول النبي ﷺ: «كل الناس يغدو، فبائعٌ نفسه، فمعتقها أو موبقها» [رواه مسلم، رقم (٢٢٣) ١/ ٢٠٣] فإذا علم فمادتها تقتضي الاستغراق والشمول، كالإكليل لإحاطته بالرأس. ولذا كانت أصرح صيغ العموم لشمولها العاقل وغيره، المذكر والمؤنث، المفرد والمثنى والجمع، وسواءٌ بقيت على إضافتها، كما سبق تمثيله، أو حُذف المضاف إليه نحو قوله تعالى: ﴿كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ﴾ [البَقَرَة: ٢٨٥]. ومثلها صيغة «جميع» إلا أنها لا تضاف إلا إلى معرفة على أن يكون المضاف إليه جمعًا، فلا يقال: جميع الرجل، وتقول جميع الناس. ينظر شرح الكوكب المنير: ٣/ ١٢٣-١٢٨.

الأصنام، وفعل عباد الصليب، ودعاء غير الله والذبح لغير الله، والاستعانة بغير الله ونحو ذلك، هو فعل الله عند التلمساني والنابلسي.

وفي الجبر الصوفي تسقط المسميات الشرعية، وما تحمله من دلائل على مسمياتها، فالكفر لا يدل على حقيقة الكفر المراد في الشرع، وكذا الفسق والإفساد والنفاق والمعاصي كقطيعة الرحم ونحوها، فحقيقتها كلها عند الصوفية الجبرية إنما هي طاعات قامت بأصحابها، ولم يقوموا بها ؛ لأنه لا فعل لهم على الحقيقة.

يقول ابن عربي: «ومنهم: الفاسقون الناقضون القاطعون المفسدون الفاسقون الخارجون عن الصفات التي تحول بينهم وبين السعادة والقربة إلى الله، فهم: ﴿يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ﴾ [الرّعد: ٢٥] وذلك أنهم يعهدون مع الله أن يطيعوه، فإذا حصلوا في مقام التقريب والكشف رأوا أن الله هو العامل بهم: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصَّافات: ٩٦] فرأوا أنهم لا حول لهم ولا فعل ولا قول فنقضوا عهد الله برده إليه سبحانه لأنه ما انعقد ذلك إلا مع فاعل بفعله ورأوا مشاهدة أن الله هو الفاعل لذلك، فلم يقع العهد في نفس الأمر إلا من الله بين الله وبين نفسه، فعلموا أن الحجاب أعماهم عن هذا الإدراك في حين أخذ العهد، وأن العهد إنما يلزم لأهل الحجاب فانتقض عهدهم والأعمال تجري منهم بالله وهم لا يرونها، فهم المعصومون في أعمالهم عن إضافتها إليهم»(١).

ويرى المتصوفة أن ما يطلق عليه كفر وشرك واختلاف بين الأمم في العقائد إنما هو راجع إلى عدم فقه من يطلق مثل هذه المسميات؛

(١) الفتوحات المكية: ٢/ ١٣٣ - ١٣٤.

وهذا الاختلاف هو اختلاف تنوع وليس اختلاف تضاد، وكل من في الوجود- مهما كانت ملته وشرعه- إنما هو عابد لله تعالى، بحسب ما أراده الله لأنه تعالى؛ هو المتصرف بهم والفاعل لأفعالهم، والساتر عليهم فيما يظنونه فعلًا لهم، والله الفاعل من خلف هذا الستر، وهم لا يشعرون.

ففي معنى قول الله سبحانه وتعالى: ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذُۢ بِنَاصِيَتِهَآ﴾ [هُود: ٥٦]، يقول الجيلي: «فهو الفاعل بهم على حسب ما يريده مراده وهو عين ما اقتضته صفاته. فهو- سبحانه وتعالى- يجزيهم على حسب مقتضى أسمائه وصفاته فلا ينفعه إقرار أحد بربوبيته ولا يضره جحود أحد بذلك. بل هو- سبحانه وتعالى- يتصرف فيهم على ما هو مستحق لذلك من تنوع عباداته التي تنبغي لكماله، فكل من في الوجود عابد لله تعالى مطيع لقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسرَاء: ٤٤]، لأن من تسبيحهم ما يسمى مخالفة ومعصية وجحودًا وغير ذلك فلا يفقهه كل أحد، ثم أن النفي إنما وقع على الجملة فصح أن يفقهه البعض. فقوله: ﴿وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾، يعني: من حيث الجملة فيجوز أن يفقهه بعضهم»[1].

ويقول الجيلي: «هو الفاعل عن الخلق بالخلق؛ لأنهم عاجزون عما يراد بهم، وذلك عين ما خلقهم لأجله. فهو الوكيل المطلق وكّله العبد أم لم يوكّله؛ لأنه الفاعل جميع أفعال الخلق. فليس للخلق على الحقيقة فعل، ولا قوة ولا إرادة مخصوصة، وإنما إرادتهم، وقوتهم وقدرتهم، وأفعالهم جميعًا بحكم التبعية لله. فاسم الفاعلية للخلق

(١) الإنسان الكامل: ٢/ ٧٤-٧٥.

مجاز، وحقيقته لله تعالى»[(١)].

ويقول ابن عربي: «﴿إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ﴾ [النّجم: ٣٢]، أي: ستره واسع، والأكوان كلها ستره وهو الفاعل من خلف هذا الستر، وهم لا يشعرون»[(٢)].

وهنا سؤال يطرح هو: **إذا كان الله هو الفاعل لكل الأفعال، فما هو دور العابد والمصلي والصائم وغيرهم ممن يتعبد الله؟**

يجيب ابن عربي بأن الفعل ما نسب إلى العبد إلا لصدوره الظاهري منه، والعبد هو محل ذلك الفعل؛ لأن الفعل لا بد له من محل يقوم به، وهو العبد الذي هو محل للتنعم أو التألم. والثواب هو منة من الله على هذه الأفعال التي لا حيلة للعبد فيها. وحتى لا يكذب الناس بالشرائع وبمن أتى بها من الأنبياء حكم الله تعالى أن تنسب الأفعال إلى العباد مع أنهم لم يعملوها أو يفعلوها وإنما هي فعل الله؛ كما يزعم ابن عربي.

يقول ابن عربي: «العامل هو الله لا هو، وأن العبد محل ظهور ذلك العمل»[(٣)]. وقال: «ليس من شأن الأفعال أن تقوم بنفسها، فكانت الصلاة تظهر في غير مصل، والصيام في غير صائم، والجهاد في غير مجاهد، هو لا يصح؛ فلا بد من ظهورها في المجاهد والمصلي وغير ذلك، فإذا ظهرت فيه نسب الله الفعل إليه، وجازاه عليه منة وفضلًا؛

---

(١) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص١٥٦.
(٢) الفتوحات المكية: ٢/ ٥٠٢. وينظر شرح الأسماء الحسنى، للتلمساني (مخطوط): ق٥٨ب.
(٣) الفتوحات المكية: ٤/ ١٢٠.

لأنه ما ظهر عين الصلاة إلا في المصلي، فلو لم ينسب الفعل إليه لكان قدحًا في الخطاب والتكليف ومباهتة للحس، وكان لا يوثق بالحس في شيء، فحسم هذا الأمر بما نسب من هذه الأفعال لمن أظهرها فيه، وأضافها إليه، وأمرهم بها، وليس خلقها لهم، وإنما ذلك إلى الله تعالى»[١].

لقد كان الجيلي أكثر توافقًا مع مذهبه من ابن عربي في توضيح هذه النقطة؛ حين بيَّن أن مرد الأمر كله إلى وجود واحد العبد فيه هو الرب، والعابد هو المعبود، يقول الجيلي: «ليس للعابدين ملك عبادة؛ لأنه الفاعل بهم للعبادة؛ فهو العابد والمعبود»[٢].

وما دامت الأفعال كلها هي أفعال الله؛ فكيف يثاب المحسن ويعاقب المسيء؟ يجيب النابلسي: «هو تعالى حكم بنسبة تلك الأعمال إلى من أظهرها عليه نسبة مجازية وجعل عليها الثواب والعقاب، وشرع الشرائع على هذه النسبة»[٣].

وظاهر كلام النابلسي السابق أن الله يحاسب العباد على أعمال لم يعملوها هم بل الذي فعلها هو الله، ومع ذلك فالعباد هم المحاسبون على ما يفعله الله لهم. فيثاب المحسن على شيء لم يحسن فيه أصلًا، ويعاقب المسيء على إساءة ليست منه.

---

(١) الفتوحات المكية: ٢/ ٦٢٣.

(٢) غنية أرباب السماع في كشف القناع عن وجوه السماع، للجيلي (مخطوط): ق١ب.

(٣) مفتاح المعية (مخطوط): ق٣ب.

المسألة الثانية: ليس للبشر أي حرية في اختيار معتقداتهم عند الصوفية:

وفي ضوء فهم الصوفية لتوحيد الأفعال في المسألة السابقة: فإنهم بنوا أصلًا آخر للقول بوحدة الأديان من منطلق قولهم بالجبر، فنفوا أي حرية للبشر في اختيار معتقداتهم حيث ذهب غلاة الصوفية وبعض زهاد المبتدعة إلى أن الإنسان لا خيار له بتاتًا في أفعاله وتصرفاته، وأنه «ليس للعبد فعل ولا تدبير؛ لأنه أسير في قبضة العزة؛ يجري عليه أحكام القدرة، وتصاريف المشيئة»[(١)]، وأن ما ينتج عن تلك الأفعال من خير أو شر خارج عن قدرة الإنسان واختياره، وأن الحرية التي ينشدها العبد هي: «إزالة صفة العبد بصفة الحق»[(٢)] كما أنها - أي الحرية- «مقام ذاتي إلهي، ولا يتخلص للعبد مطلقًا؛ فإنه عبد الله عبودية لا تقبل العتق مطلقًا»[(٣)]، بل إن اختيار الإنسان يكمن في أنه: «مجبور في اختياره؛ بل تعطي الحقائق أن لا مختار»[(٤)].

فهذا أبو عثمان المغربي[(٥)] يقول- وقد سئل عن الخلق-: «قوالب وأشباح تجري عليهم أحكام القدرة»[(٦)]. ويقول الشبلي: «الصوفية

(١) روح البيان: ٩/ ٤٩٣.
(٢) الفتوحات المكية: ٢/ ٤٩١.
(٣) الفتوحات المكية: ٢/ ٢٢٣.
(٤) الفتوحات المكية: ١ / ٨٢٠.
(٥) أبو عثمان: سعيد بن سلَّام المغربي، من الزهاد والعباد من ناحية قيروان صحب جماعة من الزهاد، وأقام بالحرم مدة، ثم ورد نيسابور، وتوفي بها سنة (٣٧٣هـ) وأوصى أن يصلي عليه أبو بكر بن فورك. ينظر طبقات الصوفية: ص ٤٧٩، والرسالة القشيرية: ١/ ١٧٩.
(٦) الرسالة القشيرية: ١/ ٣٤١.

أطفال في حجر الحق»[١]، أي هم بمثابة الأطفال في حجر الله تعالى لا حول لهم ولا قوة: يصرفهم الله كيفما شاء.

وقد سئل الجنيد عن التوحيد فقال: «أن يكون العبد شبحاً بين يدي الله عز وجل، تجري عليه تصاريف تدبيره»[٢].

أما غلاة الصوفية، فأقوالهم في هذا الشأن هي من الوضوح بحيث لا تحتاج معه إلى تفسير، يقول الحلاج:

ما يفعلُ العبدُ والأقدارُ جاريةٌ   عليه في كل حال أيُّها الرائي
ألقاه في اليم مكتوفًا وقال له   إياك إياك أن تبتل بالماء[٣].

ويقول ابن عربي:

أنا مجبور ولا فعل لي   والذي أفعله باضطرار[٤]

ويقرر في موضع آخر عقيدة الجبر بقوله:

الحكم حكمُ الجبر والاضطرار   ما ثم حكْمٌ يقتضي الاختيارْ
إلا الذي يُعزى إلينا ففي   ظاهرِهِ بأنه عن خيارْ
لو فكر الناظرُ فيه رأى   بأنه المختارُ عن اضطرار[٥]

ويقول العطار: «سلبَ كل شيء من أيدينا فماذا عسى أن نفعل؟ خُطَّ سجل حياتنا بالأمس، ولا يعلم أحدٌ ماذا خُطَّ لنا. وأسفا إن

(١) الرسالة القشيرية: ٢/ ٥٥٤.
(٢) اللمع، للطوسي: ص ٤٩.
(٣) ديوان الحلاج: ص٢٦.
(٤) الفتوحات المكية: ٢/ ٥٩٦.
(٥) ديوان ابن عربي: ص٢٣٨. وينظر شرح مواقف النفري: ص٣٨٧.

القلب يتبع ما قُدر له، فعبثٌ أن نأمره. إن ما قدر كائنٌ جهدت أم لم تجهد. أسلم رأسك لما كُتب في اللوح المحفوظ واصمت، فلن يمحو القلمُ ما خُطَّ»[1]. ويقول أيضا: «كتبت فخضعنا، نحن في إسار دائم، نجثو لك عاجزين مستسلمين»[2].

ويؤكد الجيلي أن جوارح وأعضاء وآلات العبد هي في حقيقتها مظهر من مظاهر التجلي الإلهي، فالفاعل لكل شيء هو الله تعالى. وهذه الجوارح والأفعال الصادرة منها، تنسب ظاهريًا للعباد من باب التقريب لأفهامهم والتأنيس لقلوبهم.

يقول الجيلي: «إن لصفاته تعالى في تجلياته لعباده مظهرين، مظهر عبادي سفلي منسوب لعباده وهو الصور والجوارح الجسمانية، ومظهر حقيقي علوي منسوب إليه. وقد أجرى عليه أسماء المظاهر السفلية المنسوبة لعباده على سبيل التقريب والأفهام والتأنيس لقلوبهم»[3].

والرومي في إثباته لعقيدته الجبرية يستخدم أمثلة هي أوضح ما تكون للدلالة على مراده؛ فتارة يشبه الخلق بقطع الشطرنج التي يحركها لاعبها، وهي لا حول لها ولا قوة، ففي أي مكان وضعها تكون فيه لا تتحول عنه إلا أن يحركها. وتارة كالقوس الذي يطلق السهم؛ فلا يستطيع هذا القوس أن يرفض أمر الرامي بالسهم، أو أن يجعل اتجاه

(١) التصوف وفريد الدين العطار، عبد الوهاب عزام: ص٨٩. عن مختار نامه الكليات: ص٩٨٧، ٩٨٨.

(٢) التصوف وفريد الدين العطار: ص٨٩. عن جوهر الذات وميلاج نامه، الكليات: ص١٥٣، ٥٨٢.

(٣) الغايات في معرفة معاني الآيات والأحاديث المتشابهات، للجيلي (مخطوط): ق٦٤ب.

السهم مغايرًا لرغبة الرامي. وتارة يشبه العبد في هذه الحياة بالسجين المقيد بالأغلال لا يستطيع أن يفعل ما يريد ولا أن ينال كامل حريته. ومن كان هذا وضعه فكيف يحاسب ويعاقب على ما لا يستطيع دفعه؟

يقول الرومي: «نحن كالصنج وأنت تعزف عليه بريشتك ... ونحن كالناي، والأنغام داخلنا منك ... ونحن مثل قطع الشطرنج نوضع حيث نقل ونقلنا ووضعنا منك»[1]. ويقول: «إن أطلقنا السهم فليس هذا منا، فنحن القوس، والرامي هو الله»[2]. ويقول أيضا: «وكيف يفرح المقيد بالغل الحديدي؟ وكيف يزاول نزيل السجن الحرية؟»[3].

ويأتي الرومي بقصة هي من نسيج عقله وبنات أفكاره؛ ولا وجود لها حقيقة، ولم تذكرها المصادر المعتبرة؛ لإثبات عقيدته الجبرية. حيث يقول على لسان علي بن أبي طالب ﷺ: «لقد همس الرسول بأذن خادمي قائلاً: إنه ذات يوم سيحتزّ رأسي عن عنقي! لقد أذاع الرسول من وحي الحبيب أن هلاكي- يكون في عاقبة الأمر- على يدي خادمي. فكان الخادم يقول لي: بادر بقتلي، حتى لا يقع مني هذا الخطأ المنكر. وأنا أقول له: إذا كان موتي على يديك فكيف أستطيع أن أسعى للاحتيال على القضاء؟ إنه يرتمي أمامي ضارعاً: أيها الكريم! بحق الله شقني نصفين. حتى لا تحيق بي تلك العاقبة السيئة، وحتى لا تحترق روحي على من هو روحها. وأنا أقول له: اذهب، فقد جف القلم، وكم بهذا القلم قد دُك من علم. إن روحي لا تنطوي على بغض

(١) المثنوي: ١/ ٨٧، الفقرات: ٦٠٢-٦٠٤.
(٢) المثنوي: ١/ ٨٨، الفقرتان: ٦١٨-٦١٩.
(٣) المثنوي: ١/ ٨٩، الفقرة: ٦٣٥.

لك قط، ذلك لأنني أعلم أن هذا الأمر ليس منك! إنك آلة الحق، وأما الفاعل الحقيقي فيد الحق. فكيف أوجه الطعن والضرب لآلة الحق؟ فقال: فلماذا إذن يكون القصاص؟ فقال علي: إنه من الحق، وهو سر خفي![١]... فكل من فتح الله عينيه للحقيقة، يدرك أن ذلك القائل كان مسخراً للقدر. وكل من صار مقيداً بهذا التقدير فإنه لا محالة ضارب بالسيف، ولو أصاب رأس ابنه، فامض واخش الله، وأقلل من تناول الآثمين بالطعن. وكن مدركاً لعجزك أمام حكم القضاء[٢]... إن تابع علي قد عاد إليه قائلًا: يا علي عجل بقتلي، حتى لا أشهد هذه اللحظة، ولا ذلك الوقت المرير. لقد أحللت لك دمي، فأرقه، حتى لا ترى عيناي هذا اليوم المروّع كالقيامة. فقلت (أي علي): لو أن كل ذرة أصبحت قاتلاً، وقصدتك حاملة بيدها الخنجر، ما استطاعت أن تقطع طرف شعرة منك، ما دام القلم قد كتب عليك مثل هذا القدر»[٣].

ويؤكد النابلسي أن الله تعالى «هو المتصرف في ظواهرهم وبواطنهم، صادرًا منه لهم لا له فهو يفعل لهم، وهم لا يفعلون لأنفسهم شيئاً .. فهو المباشر للأعمال وهم العاملون»[٤].

ولهذا يلتمس الشعراني العذر للكفرة من أهل التثليث وغيرهم، فيرى أن كفرهم وتكذيبهم للإسلام، واعتقادهم بالتثليث، خارج عن إرادتهم، وليس للإنسان أن يعتب عليهم ؛ فيبتلى بمثل ما هم عليه من

---

(١) المثنوي تحقيق: د. عبد السلام كفافي: ١/ ٤٣١-٤٣٢ الفقرات: ٣٨٤٥-٣٨٥٥.
(٢) المصدر السابق: ١/ ٤٣٤-٤٣٥ الفقرات: ٣٨٩٠-٣٨٩٣.
(٣) المصدر السابق: ١/ ٤٩٣ الفقرات: ٣٩٣٧-٣٩٤١.
(٤) عذر الأئمة في نصح الأمة (مخطوط): ق٥أ.

كفر، ويحكي عن نفسه أنه وقع له شيء من ذلك، فكره الإسلام، وأحب التثليث حتى كشف الله عنه، كما يحكي أن أحد العارفين مكث في الكفر سنين، حتى تحقق له ولغير أن الأمر في الإسلام والكفر ليس بيده ؛ وأن ليس للإنسان الاعتراض على أمر الله(١). وهذا بلا شك خلط من الشعراني بين الإرادة الشرعية، والإرادة الكونية، وقول باطل يبرر للكفار كفرهم، ويعذرهم على عدم دخولهم الإسلام، وهي حجة إبليسية، قالها مشركو مكة حين دعاهم الرسول ﷺ للإسلام.

والإنسان عند هؤلاء المتصوفة آلة بيد من يستخدمها، لا تستطيع أبدا أن تخالف من يحركها، أو ترفض له أمرا : تتحرك متى حركها صاحبها، وتقف عندما يوقفها، وتسير حسبما يوجهها صاحبها.

يقول ابن عربي عند قول الله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾ [الأنفال: ١٧] «قال الله عز وجل : .. أنا قتلتهم ؛ فأنتم لنا بمنزلة السيف لكم، أو أي آلة كانت للقتل، فالقتل وقع في المقتول بالآلة ولم يقل فيه أنه القاتل .. فلا يقال في المكلف أنه القاتل بل الله هو القاتل بالمكلف وبالسيف، فقام له المكلف مقام اليد الضاربة بالسيف»(٢).

والآية لا تفيد المعنى الذي ذهب إليه ابن عربي، بل المعنى أن الله هو الذي يسر لكم الأسباب لقتل الكفار، ثم شاء سبحانه أن تمضي هذه الأسباب فتقتلون الكفار، فما كان منكم من إصابة للكفار في مقتل فإنما هي بتوفيق الله تعالى. فالمضاف إليكم القتل بالسيف، والمضاف

(١) ينظر الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، للشعراني: ص ٤٣-٤٤.
(٢) الفتوحات المكية: ٣/ ٥٣٢.

إلى الله الإيصال للعدو، وإصابته. وإلا لو كان الأمر على ما يقوله ابن عربي للزم أن يطرد ذلك في الأمور كلها؛ فيقال: ما أكلت؛ ولكن الله الآكل، وما ركبت ولكن الله الراكب، وهكذا وهذا معلوم فساده، ولا يقوله عاقل.

ويقول: «الفعل من المخلوق من كون الحق أصاره إلى ذلك، فكان له كالآلة للفاعل، والآلة هي المباشرة للفعل، وينسب الفعل لغير الآلة بصرًا وعقلًا، فيقال: زيد الضارب، والمباشر للضرب، والذي يقع به الضرب إنما هو السوط لا زيد، هكذا أفعال العباد فهم للحق كالآلة لزيد النجار أو الحائك أو الخائط أو ما كان»(١).

وقال: «كتحريك الصانع للآلات لإيجاد صورة ما يريد إيجادها، كالصورة في الخشب وغيره، ولا تعرف الآلات شيئًا من ذلك، ولا ما صدر عنها، وإن كانت تلك الصور لا تظهر إلا بهذه الآلات»(٢).

ويقول النابلسي في دعائه: «تقوم أنت عن نفسيْ بجميع ما أردت منها على حسب ما تريد فتبقى نفسي في يدك بمنزلة الآلة والفاعل أنت، والفعْل فعلك»(٣).

ونلمس النزعة إلى اعتبار الإنسان كالآلة لا خيار لها مطلقًا؛ عند أوائل المتصوفة، فهذا البسطامي يضع نفسه فداء للبشر لحمايتهم مما قدر عليهم مما لا يستطيعون دفعه، ولا خيار لهم فيه. ويحتج على الله تعالى في تعذيب الأمم جميعًا؛ لأنه لا إرادة لهم فيما وقعوا فيه من

(١) الفتوحات المكية: ١/ ٨٦٣.
(٢) الفتوحات المكية: ٢/ ٤٤٨.
(٣) مفتاح المعية في طريق النقشبندية (مخطوط): ق٤٠أ.

شرك وكفر.

يقول البسطامي: «إلهي! تعذب أقوامًا في النار غداً من الأجنبية لا يعرفون مُعَذِّبَهم، فهلا تعذبني فأعرف مُعَذِّبي؟»(١). وجاز على مقابر اليهود فقال: «ما هؤلاء حتى تعذبهم؟ كُفَّ! عظامٌ جرت عليهم القضايا. اعف عنهم!»(٢). ويقول: «اللهم إنك خلقت هذا الخلق بغير علمهم، وقلدتهم أمانة من غير إرادتهم فإن لم تعنهم فمن يعينهم؟»(٣).

ويرى البسطامي أن من كان الظاهر هو مقياسه في الحكم على البشر، فسيمقتهم حتمًا ولا يعذرهم فيما وقعوا فيه من شرك وضلال، وأما من نظر إليهم بالمنظار الصوفي القائم على اعتبار الحقيقة مقدمة على الشريعة فهؤلاء معذورون في كفرهم وشركهم، يقول البسطامي: «من نظر إلى الخلق بعين العلم مقتهم وهرب إلى الله عز وجل، ومن نظر إليهم بعين الحقيقة عذرهم وكان طريقاً لهم إليه»(٤).

والحقيقة الصوفية هنا قائمة على اعتبار أن الإنسان «داخل الدائرة الجبروتية.. ليس ثمة من وجود إلا للحق، والباقي ظلال وأشباح، وكلهم مقهورون تحت القبضة الإلهية.. وأمرٌ هذه حقيقته يجعل الصوفي ينظر إلى الناس بعين الرحمة»(٥).

---

(١) النور من كلمات أبي طيفور: ٦٤.
(٢) تاريخ التصوف الإسلامي، عبد الرحمن بدوي: ص٢٨، عن «مجموع نصوص غير منشورة خاصة بالصوفية المسلمين» ماسينيون: ص٣٠-٣١. باريس سنة ١٩٢٩.
(٣) حلية الأولياء: ١٠/ ٣٤.
(٤) النور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبد الرحمن بدوي: ١٠٥، ١٠٨.
(٥) شرح شطحات البسطامي، محمد غازي العرابي: ص٤١، وينظر شرح مواقف النفري، للتلمساني: ص٩٧.

وما قاله البسطامي؛ قاله ابن عجيبة بعد ذلك بقرون، حيث يبرر ابن عجيبة للكفار شركهم بأنهم أعرضوا عن الظاهر وهو الشريعة، واتبعوا الباطن وهو الحقيقة وحدها والتي هي جبر محض، حيث قالوا: «ولو شاء الله ما عبدناهم»، وأن هذا الجبر الباطني، والقهر الإلهي لا يتعلق به التكليف؛ إذ ليس في طوق العبد، بل هو من أسرار قهر الربوبية الذي اختص الله به(١).

وقد نتج عن إسقاط الصوفية كل حرية واختيار للإنسان؛ أن عذروا كل مشرك وكافر، وانتهوا إلى أن الأديان واحدة. حتى وإن اختلفت ظاهرًا إلا أنها في الباطن والحقيقة هي مجال للحق تعالى، وتكثر الأديان هو في الواقع تعبير ظاهري متعدد الصور، ولكن الجوهر واحد، والحقيقة واحدة، لأن الحق الذي تتجوهر فيه هذه الأنوار إله واحد، في كل مجلى والناس مجبرون بعبادة الله في مجاليه المختلفة، فما ثم معبود في الآلهة سواه.

يقول ابن عربي عند ذكره عبادة بني إسرائيل للعجل: «فخشي هارون أن ينسب ذلك الفرقان بينهم إليه، فكان موسى أعلم بالأمر من هارون؛ لأنه علم ما عبده أصحاب العجل لعلمه بأن الله قضى ألا يُعبدَ إلا إياه، وما حكم الله بشيء إلا وقع، فكان عتب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره وعدم اتساعه فإن العارف من يرى الحق في كل شيء بل يراه عين كل شيء»(٢).

يقول الجيلي: «﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي﴾ [طه: ١٤]، أي ما ثم ما

---

(١) ينظر كشف النقاب عن سر لب الألباب: ص٣١-٣٢.
(٢) الفصوص: ص ١٩٢.

يطلق عليه اسم الإله وهو أنا. فما في العالم من يعبد غيري. وكيف يعبدون غيري وأنا خلقتهم ليعبدوني ولا يكون إلا ما خلقتهم له؟»[١].

ويقول الحلاج: «الله تعالى هو الذي وحد نفسه على لسان من شاء من خلقه. فلو وحد نفسه على لساني فهو وشأنه. وإلا فما لي يا أخي والتوحيد»[٢].

وذهب جلال الدين الرومي إلى أن الكفر أمر لا مدخل لإرادة العبد فيه، بل قضى الله سبحانه وتعالى به على العبد. وليس له الخيار في دفعه عنه، ومن هنا كان فرعون مصيباً- في نظر الرومي- حين لم يؤمن بما جاء به موسى؛ لأن فرعون كان مسلمًا مطيعًا لله في ضلاله، فقد كان يقصد الحقيقة إلا أنه لا يستطيع الخروج من دائرة الجبر الذي هو أسيرها، وما اختلاف العقائد في ضوء المشيئة الإلهية القاهرة إلا كاختلاف الألوان على الشيء الواحد في نظر الرائي، فتارة يراه أخضر، وتارة أحمر، والشيء نفسه لم يتغير، ولم يخرج عن المرسوم له في هذه الحياة بزعم الرومي. يقول الرومي: «إن موسى وفرعون كانا سائرين يقصدان الحقيقة، ولكن الظاهر أن موسى عرف الطريق، وأما فرعون فقد ضل السبيل. لقد كان موسى يتضرع أمام الحق نهاراً، وأما فرعون فكان يبكي في جنح الدجى ! (قائلاً): «يا رب ! أي غل هذا الذي طوق عنقي؟ ولو لم يكن هذا الغل، فمن ذا الذي كان يصفني بما أنا عليه الآن. فكما جعلت موسى منيراً، جعلتني مظلماً كدراً .. وكما جعلت موسى قمري الطلعة، جعلت قمر روحي أسود الوجه، إن

(١) الإنسان الكامل: ١/ ٥٩.
(٢) أخبار الحلاج، رقم (٦٢): ص٩٣.

نجمي لم يكن خيراً من القمر، فإذا وقع به الخسوف فما حيلتي؟ فإذا كانت الطبول تقرع لي كرب وسلطان، فإن الخلق يقرعون النحاس حين خسوف القمر. فهم يدقون الطاسات ويصخبون، فيفضحون القمر بذلك الضجيج. إنني أنا فرعون الخلق، فالويل لي من قرع ذلك الطاس الذي يسمعني دعاء «ربي الأعلى». ونحن رفقاء في خدمتك، ولكن فأسك تشق الغصون النضرة في غابتك، ثم تجعل غصناً منها ثابت الأصل، وتترك آخر عاطلاً. وليس للغصن قوة أمام الفأس، فلم ينجُ غصن قط من قبضتها. فبحق تلك القدرة - التي هي فأسك - سدد بكرمك أعمالنا المعوجة»[1].

والحلاج يرى أن الله شغل بكل دين طائفة لا اختياراً منهم، بل اختياراً عليهم، وما اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان إلا ألقاب مختلفة، وأسام متغيرة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف، فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه، فقد حكم بأنه اختار ذلك لنفسه؛ وهذا مذهب القدرية «والقدرية مجوس هذه الأمة»[2].

يُروَى عن عبد الله بن طاهر الأزدي أنه قال: «كنتُ أخاصم يهودياً

(١) المثنوي تحقيق: د. كفافي: ١/ ٣٠٥-٣٠٦ الفقرات ٢٤٤٧-٢٤٥٩.

(٢) رواه أبو داود: كتاب السنة (١٧) باب في القدر، رقم (٤٦٩١) ٥/ ٦٦. والحاكم في المستدرك: ١/ ٨٥، والآجري في الشريعة: ٢/ ٨٠١-٨٠٣، رقم (٣٨١)، وابن أبي عاصم في السنة ١/ ١٤٩-١٥١. من حديث عبد الله بن عمر وجماعة من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين. وصححه الشيخ الألباني في ظلال الجنة في تخريج السنة: ١/ ١٥١. وتسمية نفاة القدر بالمجوس لمضاهاة مذهبهم مذهب المجوس في قولهم بإلهين، إله للخير وهو النور، وإله للشر، وهو الظلمة، وكذلك القدرية يجعلون من العبد شريكا لله في أفعاله. ينظر معالم السنن للخطابي (بهامش سنن أبي داوود) والملل والنحل، للشهرستاني: ١/ ٢٣٣.

في سوق بغداد وجرى على لفظي أن قلت له : يا كلب. فمر بي الحسين بن منصور ونظر إلي شزراً وقال: لا تنبح كلبَك وذهب سريعاً. فلما فرغتُ من المخاصمة قصدته فدخلت عليه فأعرض عني بوجهه. فاعتذرتُ إليه فرضي ثم قال : يا بني، الأديان كلها لله عز وجل، شَغَلَ بكل دين طائفة لا اختياراً فيهم بل اختياراً عليهم. فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه، وهذا مذهب القدرية «**والقدرية مجوس هذه الأمة**». واعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسامٍ متغايرة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف. ثم قال :

تفكرتُ في الأديان جدّاً محققاً ... فألفيتها أصلاً له شُعبٌ جمّا
فلا تطلبنْ للمرء ديناً فإنه ... يصُدُّ عن الوصل الوثيق وإنما
يطالبه أصلٌ يُعبَّرُ عنده ... جميع المعالي والمعاني فيفهما[١]

كما أن الحلاج لم يفرق بين عصيان فرعون وكفره، وبين إيمان موسى الرسول الموحد فعن عثمان بن معاوية أنه قال : بات الحلاج في جامع دينور ومعه جماعة، فسأله واحد منهم وقال : «يا شيخ ! ما تقول فيما قال فرعون ؟ قال: كلمة حق. فقال : ما تقول فيما قال موسى ؟ قال: كلمة حق ؛ لأنهما كلمتان جرتا في الأبد، كما جرتا في الأزل»[٢].

وقد صرح الحلاج بادعاء الربوبية باعتبار أنه القلم الذي يكتب الله به الأقدار، فهو في هذه الحالة جزء من كل، فله حكم الكل ؛ ففي

(١) أخبار الحلاج، رقم (٤٥): ص ٦٩-٧٠.
(٢) أخبار الحلاج: ص ٤٨.

حادثة يذكرها المؤرخون أن رجلًا من أتباع الحلاج كان معه مخلاة لا يفارقها، فلما فتشوا المخلاة وجدوا فيها كتابًا للحلاج عنوانه: «من الرحمن الرحيم إلى فلان بن فلان»، فأحضر الحلاج وعرض عليه، فقال: «هذا خطي وأنا كتبته». فقالوا: كنت تدعي النبوة فصرت تدعي الربوبية؟ فقال: «ما أدعي الربوبية ولكن هذا عين الجمع عندنا: هل الكاتب إلا الله؟ وأنا واليد فيه آلة»(١).

والمشركون عند النابلسي عابدون لله حق العبادة حال سجودهم للأصنام؛ حتى ولو لم يعلموا ذلك؛ لأن سجودهم للأصنام هو طاعة لأمر الله تعالى:

يقول النابلسي: «قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ [الرّعد: ١٥]، فكان سجود المشركين للأصنام سجودًا لله تعالى كرهًا، والسجود لله عبادة. فهم عابدون لله تعالى في حال عبادتهم للأصنام»(٢).

وأصرح من عبارة النابلسي عبارة التيجاني، حيث يقول: «ومنهم المتوجه إلى الحضرة العلية، من وراء ستر كثيف، وهم عبدة الأوثان ومن ضاهاهم، فإنهم في توجههم إلى عبادة الأوثان ما توجهوا لغير الحق سبحانه وتعالى، ولا عبدوا غيره، لكن الحق سبحانه وتعالى تجلى لهم من وراء تلك الستور بعظمته وجلاله، وجذبهم بحسب ذلك بحكم القضاء والقدر الذي لا منازع لهم فيه»(٣). ويقول الجيلي:

---

(١) تاريخ بغداد: ٨/ ١٢٧

(٢) الفتح الرباني والفيض الرحماني: ص٤٦

(٣) جواهر المعاني: ١/ ٢٣٩.

فسلمت نفسي حيثُ أسلمني القضا ... وما لي مع فعل الحبيب تنازعُ
فطورًا تراني في المساجد عاكفًا ... وأني طورًا في الكنائس راتعُ
أراني كالآلات وهو محركي ... أنا قلم والاقتدار الأصابع
فآونة يقضي عليَّ بطاعة ... وحينًا بما عنه نَهتْنا الشرائع
لذاك تراني كُنت أتركُ أمرهُ ... وآتي الذي ينهاه والجفن دامع
فآتي الذي تهواه مني ومهجتي ... لذلك في نار حَوَتْها الأضالع
فإن كُنت في حكم الشريعة عاصيًا ... فإني في علم الحقيقة طائع
وكل الذي آتيه آتيه ناظرًا ... لِمَشبتَةٍ في اللوح أني تابع[(١)]

يقول النابلسي عند هذا البيت : «ليس له منازعة مع أفعال الله تعالى فيه، ولا اعتراض له على شيء من ذلك ؛ فتراه تارة في المساجد معتكفًا راضيًا حيث أوجده الله تعالى في ذلك المكان المرضي له تعالى، وتارة تراه في الكنائس والبيع داخلًا راضيًا حيث أوجده الله تعالى في ذلك الموضع، المسخوط عليه من قبل الله تعالى فهو عارف برضاء الله تعالى وسخطه، وعارف بما يرضيه تعالى ويسخطه ؛ ولكنه مطيع لربه في جميع ما قدره عليه من فعل خير أو فعل شر، أو نفع أو ضر»[(٢)].

المسألة الثالثة - مفهوم الهدى والضلال عند المتصوفة:

يتصل بمبدأ الجبر عند الصوفية المبدأ القائل بأن توحيد الله سبحانه وتعالى على الوجه الذي يجعل منه مصدراً للهدى وحده، ويجعل من

(١) قصيدة النادرات العينية: ص١١١-١١٤، الأبيات: ٤٢١-٤٢٣، ٤٢٥-٤٢٦، ٤٣٢-٤٣٣، ٤٤٢.

(٢) المعارف الغيبية شرح القصيدة العينية، للنابلسي (مخطوط): ق٣٨أ.

غيره مصدراً للضلال وحده، إنما يعني - عند هؤلاء المتصوفة - الانسلاخ من التوحيد والذي ينتهي إلى رد المظاهر في الملل والنحل المختلفة، والأفعال الإنسانية المتباينة، إلى مظهر واحد هو الذات الإلهية؛ بحسب معتقد الاتحادية.

ويؤكد المتصوفة على أن الذين حادوا عن الحق، ووقعوا في الضلال والشرك، ليسوا بأقل إيماناً ولا بأكثر زيغاً، من الذين عرفوه واهتدوا إليه: لأن الله هو المتصرف في الأمر كله؛ فهو يهدي من يشاء، ويضل من يشاء، وكل كائن في هذا الوجود خاضع للمشيئة الإلهية، لا يستطيع خروجاً عليها، أو فراراً مما كتب الله له وقدر عليه. وكلٌّ مصيب فيما سلك واتبع، سواء سلك سبيل الهدى، أو سلك سبيل الضلال، فكلها طرق تؤدي إلى الحق سبحانه.

يقول الجيلي: «﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذُۢ بِنَاصِيَتِهَآ إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٦﴾﴾ [هُود: ٥٦]، لأن الطريق الذي أخذ بناصية كل إليه هو طريق سعادة ذلك الشيء؛ لأنه يرجع إلى الله من ذلك الطريق، وقد خلقه الله تعالى لسلوك ذلك الصراط، فهو مستقيم في حقه معوج في حق غيره. وهذا هو محض الهداية ... لأن كل طريق يكون موصلًا إلى الله فسلوكه هداية، وكل الطرق موصلة إلى الله، سواء كانت طرق السعادة، أو كانت طرق الشقاوة، والفرق بين الطريقين: أن طريق السعادة يرجع إلى الله من قرب، وطريق الشقاوة يرجع إليه ويصل، وما ثم طريق إلا وإلى الله ينتهي فكل السالكين مهتدون، وسلوكهم في طرقهم المختلفة هداية لأن الله منتهى سفرهم»[1].

(١) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص٢١٤-٢١٥.

فخلاصة ما سبق أن الصوفية بنوا أصلهم هذا على مقتضى الأسماء الإلهية ؛ فهناك قانون كلي للأسماء الإلهية عند الصوفية ؛ فمع اتفاق المتصوفة على أن المهتدي والضال ناج عند الله تعالى، وأن الاختلاف هو في سلوك السبيل الموصل إلى الله؛ إلا أن المتصوفة يؤكدون على أن هناك قانوناً كلياً إلهياً لكل فعل من الأفعال الإنسانية هو الذي يحكم بين الناس في الهدى والضلال.

هذا القانون الكلي الإلهي هو ما تفرضه الأسماء الإلهية في تجلياتها المختلفة. إن الأديان المختلفة والأفعال المتباينة، ليست في حقيقتها إلا من مقتضيات الأسماء الإلهية لأن الله متجل باسمه المضل، والمنتقم، كما هو متجل باسمه الهادي والمنعم، وكل ما يصدر عن الإنسان من عقيدة أو فعل، لا يصدر إلا عن المشيئة ممثلة في اسم من أسماء الذات التي تصرفه وتقضي عليه بأن يكون فعله خيراً أو شراً. وما يقع من العبد من كفر وشرك وضلال، فلا يلام عليه مطلقًا ؛ لأنه لا خيار له فيما اعتقد، ولا دافع يدفعه إلى تفضيل دين على آخر، وإنما هي مقتضيات الأسماء الإلهية التي أجرت حكمها على أفراد الإنسان، فجعلت فريقاً من المؤمنين، وفريقاً من الكافرين وطائفة من السعداء، وطائفة أخرى من الأشقياء.

يقول التلمساني : «وأصلي على سمة حضرته وحضرة اسمه الذي أنقذ الأنام بالاسم الهادي بعد أن جعلهم الاسم المضل ضلالًا»[1].

ويقول الجيلي : «فما في الوجود شيء إلا وهو يعبد الله تعالى بحاله ومقاله وفعاله بل بذاته وصفاته... ولكن تختلف العبادات

---

(١) شرح أسماء الله الحسنى، الورقة الأولى (مخطوط): ١أ.

لاختلاف مقتضيات الأسماء والصفات ؛ لأن الله تعالى متجل باسمه المضل كما متجل باسمه الهادي ؛ فكما يجب ظهور أثر اسمه المنعم كذلك يجب ظهور أثر اسمه المنتقم. واختلف الناس في أحوالهم لاختلاف أرباب الأسماء والصفات قال الله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [البَقَرَة: ٢١٣] يعني عباد الله مجبولين على طاعته من حيث الفطرة الأصلية: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [البَقَرَة: ٢١٣]، ليعبده من اتبع الرسل من حيث اسمه الهادي وليعبده من يخالف الرسل من حيث اسمه المضل فاختلف الناس وافترقت الملل وظهرت النحل وذهبت كل طائفة إلى ما علمته أنه صواب، ولو كان ذلك العالم عند غيرها خطأ ولكن حسنه الله عندها ليعبدون من الجهة التي تقتضيها تلك الصفة المؤثرة في ذلك الأمر وهذا معنى قوله : ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذُۢ بِنَاصِيَتِهَآ﴾ [هُود: ٥٦]، فهو الفاعل بهم على حسب ما يريده مراده وهو عين ما اقتضته صفاته. فهو - سبحانه وتعالى - يجزيهم على حسب مقتضى أسمائه وصفاته فلا ينفعه إقرار أحد بربوبيته، ولا يضره جحود أحد بذلك، بل هو سبحانه وتعالى يتصرف فيهم على ما هو مستحق لذلك من تنوع عباداته التي تنبغي لكماله فكل من في الوجود عابد لله تعالى مطيع لقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسرَاء: ٤٤]؛ لأن من تسبيحهم ما يسمى مخالفة ومعصية وجحودا وغير ذلك فلا يفقهه كل أحد. ثم إن النفي إنما وقع على الجملة؛ فصح أن يفقهه البعض فقوله: ﴿وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسرَاء: ٤٤] يعني من حيث الجملة فيجوز أن يفقهه بعضهم»[١].

---

(١) الإنسان الكامل: ٢/ ٧٤-٧٥. وينظر كتاب فيه ما فيه لجلال الدين =

ويقول الشيرازي: «وأما الأمر التشريعي المكلف به الثقلان خاصة فيقع فيه القسمان: الطاعة والمعصية بإلهام الملك ووسوسة الشيطان بمقتضى الاسم الهادي، والمضل المشار إليها بإصبعي الرحمن في قوله ﷺ:[1] «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن»[2].

ويقول ابن الفارض:

على سمة الأسماء تجري أمورهم ... وحكمةُ وصف الذات للحكم أجْرَت

يُصرِّفُهُم في القبضتين ولا ولا ... فقبضةُ تنعيمٍ وقبضةُ شقْوَةِ[3]

= الرومي: ص٢٩٢-٢٩٣ حيث يقول إن الكافر والمؤمن «يفعلان أفعالهما وفق هذا القانون... فقد صح وظهر من ذلك أن الاثنين مسبحان للحق». ومثله القاضي محمد ثناء الله العثماني في التفسير المظهري: ٥٨/٦. وينظر أيضا كليات رسائل النور للنورسي، الكلمات: ١/ ٣٧٥-٣٧٨، والمثنوي العربي النوري: ٦/ ٣٤٢-٣٤٣.

(١) الحديث رواه مسلم: كتاب القدر (٣) باب تصريف الله تعالى القلوب كيف شاء، رقم (٢٦٥٤) ٤/ ٢٠٤٥ من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما.

(٢) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، للشيرازي (مخطوط): ق٥٠أ. وتأويل الشيرازي للأصبعين الواردة في الحديث بصفتي الهادي والمضل يخالف العقيدة الصحيحة عقيدة أهل السنة والجماعة في أسماء الله تعالى وصفاته، وهو إثباتها كما جاءت بها النصوص من غير تعطيل ولا تحريف ولا تفويض، وبلا كيف ولا حد. والحديث يفيد إثبات صفة الأصابع لله تعالى، وهي من الصفات التي دل عليها الخبر وثبتت لله تعالى في أكثر من حديث.

(٣) ديوان ابن الفارض: ص٣٠٨، البيتان: ٧٤٥، ٧٤٦. يشير ابن الفارض بقوله: «ولا ولا» إلى الحديث الذي رواه الإمام أحمد (٤٥/ ٤٨١ رقم ٢٧٤٨٨) عن أبي الدرداء رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «خلق الله آدم حين خلقه، فضرب كتفه اليُمنى، فأخرج ذرية بيضاء كأنهم الذر، وضرب كتفه اليسرى فأخرج ذرية سوداء كأنهم الحُمَمُ، فقال للذي في يمينه: إلى الجنة ولا أبالي، وقال للذي في كتفه اليسرى إلى النار ولا أبالي». ينظر شرح التائية، للقيصري: ص٢٣١، ومنتهى المدارك: ٢/ ٢٢٨-٢٢٩.

ويرى ابن عربي أن الذين وقعوا في المعاصي والشرك ونحوه ؛ لا خيار لهم في ذلك مطلقا لأنهم واقعون تحت تنازع الأسماء الإلهية فيما بينها ؛ فالعبد قد ينادى من اسم إلهي فإن أطاع سمي مطيعًا، وإن أبى سمي شقيًا، وعدم إجابته لا ترجع إليه هو نفسه ؛ «فهو مقهور دائمًا ؛ ولكن لما كانت تحت اسم إلهي آخر ؛ لم يتركه ذلك الاسم أن يجيب من ناداه، فالتنازع واقع بين الأسماء الإلهية وهم أكفاء، والحكم لصاحب اليد، وهو الاسم الذي هو في يده في وقت نداء الاسم الآخر فلهذا كان أقوى للحال»[١]. فـ«الأسماء الإلهية التي منها نشأ النزاع في العالم، ومن أجلها وضع الميزان الشرعي في الدنيا، والميزان الأصلي في الآخرة، فإن المعز والمذل خصم، والضار والنافع خصم، والمحيي والمميت خصم، والمعطي والمانع خصم... فينظر الحكم استعداد المحل فيحكم له بحسب استعداده فيجعله في حزب أحد الاسمين المتقابلين المتنازعين .. وأنت لا أثر لمشيئتك»[٢]. «كفاعل الفعل المسمى ذنبًا ومعصية يتوجه عليه الاسم العفو والغفار والمنتقم والمعاقب، فلا بد أن ينفذ فيه أحد أحكام هذه الأسماء ؛ إذ لا يصح أن ينفذ فيه الجميع في وقت واحد ؛ لأن المحل لا يقبله ؛ للتقابل الذي بين هذه الأحكام، فقد ظهر قهر بعض الأسماء في الحكم لبعض، والحضرة الإلهية واحدة ؛ فإذا علمت هذا هان عليك أن تنسب الأفعال كلها لله»[٣].

---

(١) الفتوحات المكية: ٢/ ٥٨٢.

(٢) المصدر السابق: ٣/ ٩٧.

(٣) المصدر السابق: ١/ ٨٢٦.

وما قرره ابن عربي أكده أحمد خاني الصوفي الكردي المشهور[١]، حيث يؤكد أن الكفار والعصاة مرايا تعكس بعض أسماء الله فلولا الكافر ما كان قهارًا متجبرًا، ولولا العاصي المذنب؛ لما كان الله غفارًا، أو بالعكس. وبما أن الاسمين- مثل سائر الأسماء الحسنى أزليان، فالله قد قدر على البشر منذ الأزل، وقبل خلقهم بدهور أن يكونوا كفارًا وعصاة.

يقول أحمد خاني: «إن كل ما أردته لنا، لم نضف إليه مثقال ذرة واحدة. حاشا لكمال رأفتك، وجلالك ورحمتك؛ أن تجعل كفرنا ومعاصينا ذريعة لعقابنا، وأنت الإله الملك حاشا أن يليق بك هذا النوع من الجزاء والمكافأة على أعمال العباد المقدرة عليهم. سواء عندك الكفر والإيمان، النعيم والنيران. إن أظهرت غضبك علينا سيتحول النعيم إلى جحيم. وإن أفضت علينا سحائب رحمتك فإن الجحيم سينقلب إلى نعيم. وإننا وإن كنا كفارًا وعصاة؛ نأمل جميعاً في رحمتك ومغفرتك. لا يوجد أحد من الكفار والعصاة، لا يكون مظهرًا للصفات. أصبحنا كفارًا بقرينة اسم الله القهار. والغفار هو الذي جعلنا عصاة. إذا لم تشأ يا رب أن تتجاوز عن كفرنا، ولم تغفر لنا ذنوبنا؛ فإن الشياطين ستبتهج وصفوة القول: أدخل هذا الشيطان المتمرد إلى النار وحيدًا فردًا. أما نحن خواصنا وعوامنا، عاصينا وشقينا ومذنبنا، خصنا جميعًا

---

(١) شاعر صوفي كردي، ولد سنة (١٠٦١هـ) في قرية «با يزيد» في العراق. لأسرة فقيرة. اشتهر بملحمته «ميم وزين» التي تحتل مكانة عالية في الأدب الكردي، خصوصاً عند الصوفية. كانت وفاته سنة (١١١٩هـ) تقريباً. ينظر: أحمد خاني شاعرًا ومفكرًا وفيلسوفًا ومتصوفًا، د. عز الدين مصطفى رسول: ص٢٧-٤٣.

بشفاعتك، وأنقذنا جميعًا من النار»[١].

ويحمل ابن عربي الضلال على الحيرة في ذات الله، والتي تعتبر من أعلى مقامات التوحيد عند القوم[٢]. وحيرتهم ناتجة عن تجلي الله تعالى في الصور المختلفة والمتكثرة ظاهرًا ؛ لعلمهم أن الأمر وحدة لا كثرة فيها بحال من الأحوال. فمن هذا الباب سموا ضلالًا. ويقابلهم المضلون الذين يبينون للناس طريق الحيرة في الله - كما يقول ابن عربي - من خلال حث هؤلاء الضالين على الإطلاق وعدم حصر الرب في صورة واحدة بعينها.

يقول ابن عربي: «ومنهم: الضالون، وهم التائهون الحائرون في جلال الله وعظمته، كلما أرادا أن يسكنوا فتح لهم من العلم به ما حيرهم وأقلقهم، فلا يزالون حيارى لا ينضبط لهم منه ما يسكنون عنده بل عقولهم حائرة، فهؤلاء هم الضالون الذين حيرهم التجلي في الصور المختلفة. ومنهم: المضلون، قال تعالى: ﴿وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾ [الكهف: ٥١]، وهو في الاعتبار الذين أظهروا لأتباعهم من المتعلمين طريق الحيرة في الله والعجز عن معرفته وأنه: ﴿بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [المؤمنون: ٨٨]، مع كونه خاطب عباده بالعمل وهو العامل بهم لا هم، فلما نبهوا الناس على ما يقتضيه جلال الله من الإطلاق وعدم التقييد كانوا مضلين أي محيرين من أجل ما حيروا الخلق في جلال الله، فقال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَٰهُمْ﴾ [الأنبيَاء: ٨] محيرين: ﴿عَضُدًا

---

(١) ملحمة ميم وزين، أحمد خاني: ص٣٧-٣٨. وينظر ص٢٩ من نفس الكتاب.

(٢) ينظر ما سبق تقريره عن هذه النقطة في حقيقة التوحيد عند الصوفية في المبحث الثاني من الفصل الخامس.

﴿...﴾ [الكهف: ٥١] يعتضد بهم في تحييرهم، بل أنا محيرهم على الحقيقة لا هم مع كونهم لهم أجر ما قصدوه، والدليل على أني محيرهم لا هم ولا اتخذتهم عضدًا أن من الناس من يقبل منهم ومن الناس من لا يقبل، ولو كان الأمر بأيديهم لآثروا في الكل القبول، فلما كان الأمر بيدي لا بأيديهم جعلت القبول في البعض دون البعض، فقبلوا الحيرة في فأنا كنت محيرهم لا هم، فعلى هذا يعتبر قوله: ﴿وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا ۝﴾ [الكهف: ٥١] بل لنأجرهم على ذلك»[(١)].

ومنطق ابن عربي وغيره من المتصوفة في هذه المسألة منطق معوج لا يستقيم مع العقل واللغة، فضلًا عن مخالفته لنصوص الشرع، إذ من المعلوم أن الهدى والضلال ضدان لا يجتمعان، لكن عند ابن عربي يكون المضلون هم دعاة إلى الهدى، وهذا قول ظاهر فساده، والضلال لا يأتي إلا في مقام الذم مطلقا، فكيف يكون طريقًا إلى الله، وكيف يتساوى الهدى والضلال، والمهتدون والضالون؟ والذي لم يستوعبه ابن عربي وغيره من غلاة الصوفية أن الهداية في حق المكلفين على مرتبتين[(٢)]:

المرتبة الأولى هي: هداية الإرشاد والبيان للمكلفين، وهذه الهداية لا تستلزم حصول التوفيق واتباع الحق، بل قد يتخلف عنه المقتضى؛ إما لعدم كمال التسبب، أو لوجود مانع، ولهذا قال تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧]، وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾

---

(١) الفتوحات المكية: ٢/ ١٣٤.

(٢) ينظر شفاء العليل، لابن القيم: ١/ ٢٦٤-٢٦٦.

[التوبَة: ١١٥]، فهداهم هدى البيان والدلالة، وأراهم الطريق المستقيم، وأقام لهم أسباب الهداية ظاهرًا وباطنًا، ولم يحل بينهم وبين تلك الأسباب، ولم يمنعهم من الهدى، ولم يحل بينهم وبينه، فلم يهتدوا فأضلهم، ومنع عنهم توفيقه عقوبة لهم على ترك الاهتداء أولاً بعد أن عرفوا الهدى فاعرضوا عنه، فأعماهم بعد أن أراهموه.

المرتبة الثانية من مراتب الهداية: هداية التوفيق والإلهام، وهذه الهداية منة من الله على من شاء له الهداية من عباده، وهي تستلزم أمرين:

أحدهما: فعل الرب تعالى وهو الهدى.

والثاني: فعل العبد وهو الاهتداء، وهو أثر فعله سبحانه فهو الهادي، والعبد المهتدي، قال تعالى: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ﴾ [الكهف: ١٧]، ولا سبيل إلى وجود المؤثر إلا بمؤثره التام، فإن لم يحصل فعله لم يحصل فعل العبد، ولهذا قال تعالى: ﴿إِن تَحْرِصْ عَلَىٰ هُدَىٰهُمْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَن يُضِلُّ﴾ [النّحل: ٣٧]، وهذا صريح في أن هذا الهدى ليس إليه ﷺ، ولو حرص عليه، ولا إلى أحد غير الله، وأنه - سبحانه - إذا أضل عبدًا لم يكن لأحد سبيلٌ إلى هدايته، قال تعالى: ﴿مَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَا هَادِىَ لَهُۥ﴾ [الأعرَاف: ١٨٦].

فالهداية والإضلال فعل الله سبحانه وقدره، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾ [الأعـرَاف: ٤٣]. فالله تعالى هو الذي أوجد الهداية فيما أوحاه إلى أنبيائه ورسله، ووفق من شاء له الهداية، ومنع الهداية عمّن أعرض واستكبر عن الحق وحرمهم توفيقه للخير، كما قال تعالى: ﴿مَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَا هَادِىَ لَهُۥ

﴿وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ١٨٦﴾ [الأعراف: ١٨٦]، والعبد هو الضال المهتدي، والاهتداء والضلال فعل العبد واختياره[1]. قال تعالى: ﴿فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ﴾ [يونس: ١٠٨]، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ ٢٦﴾ [صٓ: ٢٦].

ثم إن أسماء الله تعالى توقيفية «جاءت في الكتاب والسنة، وهي التي تقتضي المدح والثناء بنفسها»[2]، فلم يسم نفسه تعالى إلا بأحسن الأسماء. لذا لم يسم الله نفسه بالمضل والخادع، ولا الماكر، ونحوها كما لم يصف نفسه بها إلا في مقام المقابلة في بعضها، كما دل عليه قوله: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النِّساء: ١٤٢] وهي من هذا الوجه صفة كمال في حق الله.

يقول ابن القيم رحمه الله: «إن الله لم يصف نفسه بالكيد والمكر والخداع والاستهزاء مطلقًا، ولا ذلك داخل في أسمائه الحسنى، ومن ظن من الجهال المصنفين في شرح الأسماء الحسنى أن من أسمائه تعالى الماكر المخادع المستهزيء الكائد فقد فاه بأمر عظيم تقشعر منه الجلود وتكاد الأسماع تصم عند سماعه، وغر هذا الجاهل أنه- سبحانه وتعالى- أطلق على نفسه هذه الأفعال فاشتق له منها أسماء، وأسماؤه تعالى كلها حسنى فأدخلها في الأسماء الحسنى وقرنها بالرحيم الودود الحكيم الكريم، وهذا جهل عظيم فإن هذه الأفعال ليست ممدوحة مطلقًا، بل تمدح في موضوع، وتذم في موضوع. فلا

---

(١) ينظر شفاء العليل، لابن القيم: ١/ ٢٢٩.

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية: ص ٥.

يجوز إطلاق أفعالها على الله تعالى مطلقًا، فلا يقال إنه تعالى يمكر ويخادع ويستهزيء ويكيد، فكذلك بطريق الأولى لا يشتق له منها أسماء يسمى بها بل إذا كان لم يأت في أسمائه الحسنى المريد والمتكلم ولا الفاعل ولا الصانع لأن مسمياتها تنقسم إلى ممدوح ومذموم وإنما يوصف بالأنواع المحمودة منها كالحليم والحكيم والعزيز والفعال لما يريد، فكيف يكون منها الماكر والمخادع والمستهزيء، ثم يلزم هذا الغالط أن يجعل من أسمائه الحسنى الداعي والآتي والجائي والذاهب والقادم والرائد والناسي والقاسم والساخط والغضبان واللاعن إلى أضعاف أضعاف ذلك من التي أطلق تعالى على نفسه أفعالها في القرآن، وهذا لا يقوله مسلم ولا عاقل، والمقصود أن الله سبحانه وتعالى لم يصف نفسه بالكيد والمكر والخداع إلا على وجه الجزاء لمن فعل ذلك بغير حق، وقد علم أن المجازاة على ذلك حسنة من المخلوق. فكيف من الخالق سبحانه وتعالى؟»[1].

المسألة الرابعة - حقيقة وجود الشر عند الصوفية:

المسألة الرابعة التي لها أثر على الصوفية في قولهم بوحدة الأديان من منطلق إيمانهم بالجبر هو فيما يتعلق بحقيقة وجود الشر عند الصوفية؛ حيث يعتبر الصوفية- الغلاة منهم على وجه الخصوص- أن الذي يعتقد أن الله هو مصدر الخير والإيمان والنعيم، دون الشر والكفر والشقاء، فهو ملحد مجوسي، واعتقاده هذا هو عين الشرك والإلحاد، لأنه اعتقد بوجود ذاتين منفصلتين ذات للخير، وذات للشر. والأمر كله وحدة لا كثرة فيها. وهذه الوحدة أو الوجود الواحد، هو خير كله،

(١) مختصر الصواعق المرسلة، لابن القيم: ٢/ ٢٩١-٢٩٢.

والشر لا وجود له مطلقًا سواء كان شرًا محضًا، أو شرًا إضافيًا ؛ فكل ما في الوجود خير، وما يظنه الناس شرًا فهو بحسب تخيلاتهم، وإدراكاتهم القاصرة. وعلى ذلك يكون «الله» هو الخير المطلق الذي لا يمكن أن يصدر عنه الشر.

يقول ابن عربي: «ما عصى وخالف الأمر واحد من هذه الجملة المعبر عنها بالإنسان»[١]، ويقول: «ليس في الوجود باطل أصلًا وإنما الوجود حق كله، والباطل إشارة إلى العدم إذا حققته»[٢].

وحقيقة الشرك عند غلاة الصوفية ليس المراد منها ما هو معلوم بالضرورة عند المسلمين، بل الشرك- والذي هو خير بالمنظار الصوفي هو مشاركة الله في الوجود؛ ولذا أمر الله به - مع أنه عند أهل الظاهر شر - إلا أن حقيقته خير فبه يعرف الله نفسه؛ فالله تعالى هو الذي أقر الشرك وسنه وأمر به؛ لأن الوجود له تعالى وحده؛ فلما تجلى للأعيان فأخرجها من الوجود الذهني إلى العيني، جعلها شريكة له في الوجود، وهذا هو عين الشرك ؛ فبالتالي لا يلام من أشرك ؛ لأنه اتبع سنة الله وأمره، يقول ابن عربي: «لو أراد التوحيد ما أوجد العالم، وهو يعلم أنه إذا أوجده أشرك به، ثم أمره بتوحيده فما عاد عليه إلا فعله، فقد كان ولا شيء معه يتصف بالوجود، فهو أول من سنّ الشرك لأنه أشرك معه العالم في الوجود، فما فتح العالم عينه، ولا أبصر نفسه إلا شريكًا في الوجود»[٣].

---

(١) الفتوحات المكية: ٣/ ٥١٦.
(٢) مواقع النجوم، لابن عربي: ص ٧٨.
(٣) الفتوحات المكية: ٤/ ٣٠٧.

والله سبحانه لا يفعل إلا الخير، وأما الشر فإنه تعالى منزه عن نسبته إليه، بل كل ما نسب إليه فهو خير ؛ كما دل عليه قوله ﷺ في دعاء الاستفتاح : «لبيك وسعديك، والخير في يديك، والشر ليس إليك، تباركت وتعاليت»[١]، لأن الشر ليس في فعله تعالى، ولا في خلقه، وخلقه وفعله وقضاؤه وقدره خير كله. بل يدخل الشر في مفعولاته، ومخلوقاته، والله سبحانه لا يوصف بشيء من مخلوقاته ومفعولاته، بل إنما يوصف بفعله وخلقه.

وإنما كان الشر شرًا ؛ لانقطاع نسبته إليه تعالى ؛ لأن الشر كله عدم، فإن سببه لأنه إما أن يكون الجهل وهو عدم العلم، وإما عن الظلم، وهو عدم العدل.

على أنه مما يجدر التنبيه عليه هو أن الشر المحض - أي : الشر لذات الشر - لا يدخل في مفعولات الله تعالى ولا مقدوراته ؛ لكمال عدله سبحانه، وإنما الذي يقع هو ما يمكن تسميته بالشر النسبي الذي يكون شرًا من وجه، وخيرًا من وجه آخر ؛ كالقصاص الذي يقع من القاتل فهو شر بالنسبة إلى من وقع به القصاص للأذى الذي يصيبه منه ؛ إلا أنه خير بالنسبة له من جهة أنه تطهير لذنبه، وخير لغيره من العباد إذ فيه حياة لهم وحفظ للأرواح والأعراض. وكالمطر الذي يكون نافعًا لأناس، وضارًا لغيرهم، وهكذا[٢].

---

(١) رواه مسلم: كتاب صلاة المسافرين (٢٦) باب الدعاء في صلاة الليل، رقم (٧٧١) ١/ ٥٣٤، والنسائي: كتاب افتتاح الصلاة، الباب (١٧) رقم (٨٩٧) ٢/ ١٢٩- ١٣٠، من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

(٢) ينظر شفاء العليل لابن القيم: ٢/ ٥٠٩-٥١٩.

ولا يجيء الشر في القرآن الكريم مضافا إلى الله تعالى لا وصفًا، ولا فعلاً، ولا يتسمى باسمه بوجه من الوجوه؛ بل لا يذكر إلا على أحد وجوه ثلاثة[1]:

إما أن يدخل في مفعولاته ومخلوقاته بطريق العموم؛ كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزُّمَر: ٦٢]، فالشر داخل مخلوقاته وفي مقدوراته.

وقد يحذف فاعل الشر، كقوله تعالى حكاية عن مؤمني الجن: ﴿وَأَنَّا لَا نَدۡرِيٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ أَمۡ أَرَادَ بِهِمۡ رَبُّهُمۡ رَشَدٗا ۝١٠﴾ [الجنّ: ١٠].

وقد يسند إلى محله القائم به، كقوله تعالى على لسان الخضر عليه السلام: ﴿أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتۡ لِمَسَٰكِينَ يَعۡمَلُونَ فِي ٱلۡبَحۡرِ فَأَرَدتُّ أَنۡ أَعِيبَهَا﴾ [الكهف: ٧٩].

المسألة الخامسة - الحسن والقبح عند المتصوفة:

أما ما يتعلق بمفهوم الحسن والقبح في الأفعال، وتأثيره في وحدة الأديان عند المتصوفة. فالصوفية ترى أن العالم موصوف بالجمال حيث تكون المخلوقات صور الجمال الإلهي فهي جميلة كلها وليس في العالم قبح مطلق بل حسن مطلق. ولا يوجد قبيح في الوجود أبدًا؛ لأن الوجود واحد فبالتالي كل ما يوجد فهو حسن.

يقول عبدالكريم الجيلي: «القبيح من العالم كالمليح منه، باعتبار كونه مجلى من مجالي الجمال الإلهي، لا باعتبار تنوع الجمال، فإن

---

(١) ينظر مجموع الفتاوى: ٨/ ٩٤-٩٥. ومجموعة الرسائل الكبرى: ١/ ٣٣٦-٣٣٧. وشفاء العليل: ٢/ ٧٣٧-٧٣٨.

من الحسن أيضاً إبراز جنس القبيح على قبحه لحفظ مرتبته من الوجود، كما أن الحسن الإلهي أبرز جنس الحسن على وجه حسنه لحفظ مرتبته من الوجود. واعلم أن القبح في الأشياء إنما هو للاعتبار لا لنفس ذلك الشيء فلا يوجد في العالم قبح إلا باعتبار، فارتفع حكم القبح المطلق من الوجود، فلم يبق إلا الحسن المطلق.. فما في العالم قبيح، فكل ما خلق الله تعالى فهو مليح بالأصالة؛ لأنه صور حسنه وجماله»[(١)].

والقبح اعتباري وليس لذات الشيء نفسه، كالكلمة الحسنة مثلاً تكون قبيحة في بعض الأوقات وهي في ذاتها حسنة، وكالأشياء العفنة أو المنتنة، والرائحة الكريهة تثبت باعتبار من لا تلائم طبعه وهو الإنسان وبالعكس هناك حيوانات تحب هذه الرائحة كالخنافس[(٢)].

وبحسب تقسيم المتصوفة لصفات الله: فقد رأى الجيلي، ومن بعده النابلسي أن صفات الجمال وصفات الجلال أسماء حسنى لله وصفات تنسب إليه وهي حسنة؛ ومن ثم فإن كل قبيح ينسبْ إلى الحق تعالى يصير حسنًا جميلًا، ويزول قبحه؛ لأن ذلك القبح يعود في حقيقته إلى الوهم الناتج عن نظر الناظر؛ لا في ذلك الشيء القبيح؛ فكان ذلك من تجلي اسمه الجليل على قلب ذلك الناظر الذي رأى القبح في بعض الأشياء، فالقبح في الناظر لا في المنظور، وليس الحسن بأسمى من القبح، فالأول مظهر لصفات الجمال، والثاني مظهر لصفات الجلال، والمعصية من العبد كمال، أو هي جلال. يقول الجيلي:

---

(١) الإنسان الكامل: ١/ ٥٣.
(٢) ينظر الإنسان الكامل: ١/ ٥٣.

وكلُّ قبيح إن نسبت لحُسنهِ أتتك معاني الحُسن فيه تُسارعُ
ولا تحسبن الحسن ينسب وحده إليه البَها والقُبحُ بالذات راجع
يكمل نقصان القبيح جماله فما ثم نُقصانٌ ولا ثم باشع
ويرفع مقدار الوضيع جلاله إذا لاحَ فيه فهو للوضع رافع
فلا تحتجب عنه لشين بصورة فخلفَ حِجابِ العين للحُسن لامع
وأطلق عنان الحق في كل ما ترى فَتلك تجلّيّات من هو صانعُ[(١)]

يقول النابلسي في شرح الأبيات: «جميع الأشياء مظاهر حضراته في أنواع تجلياته، وهو مطلق سبحانه وتعالى لا يقيده شيء من ذلك، ثم حذرك أن تلفظ بغير الجمال في حق الله تعالى؛ فإن الجلال راجع إلى الجمال. ثم أخبر أن كل قبيح ينسب إلى الحق تعالى يصير حسنًا جميلًا، ويضمحل قبحه؛ لأن ذلك القبح كان في بصائر المتأملين وأبصار الناظرين؛ لا في ذلك الشيء القبيح؛ فكان ذلك من تجلي اسمه الجليل على قلب ذلك الناظر الذي رأى القبح في بعض الأشياء، فالقبح في الناظر لا في المنظور»[(٢)].

إلى أن قال: «إن الحسن والقبح ينسبان إلى الحق من جهة تجليه في حضرات صفاته الجمالية والجلالية وتقرر أن الجميع حسن، وأن القبح راجع إلى الحسن؛ فأطلق حينئذ عنانك في كل شيء تراه، أي تدركه بالحواس أو بالعقل؛ فإن جميع ذلك تجليات من هو صانع، أي تجليات الإله الذي هو خالق لجميع هذه الأشياء المحسوسة والمعقولة»[(٣)].

---

(١) قصيدة النادرات العينية للجيلي: ص٧٦-٧٧، الأبيات ١٧٦-١٨١.
(٢) المعارف الغيبية شرح القصيدة العينية، للنابلسي (مخطوط): ق٢١أ.
(٣) المصدر السابق: ق٢١أب-٢٢أ.

وكل ما يقع في القرآن من ذم للكافرين، والظالمين واستحقاقهم لعذاب الله جزاء كفرهم وظلمهم وطغيانهم، ونتيجة لقبيح أفعالهم من تكذيب الرسل عليهم السلام، ومعاداة أولياء الله ومحاربتهم، ونحو ذلك، هو عند المتصوفة من الحسن والجمال، ويصبح الكفر الذي هو معلوم قبحه بالضرورة- إسلاماً عندهم، والختم على القلب إيماناً، والعذاب عذوبة.

يقول ابن عربي: «ومنهم الكافرون: وهم الساترون. مقامهم مثل الملامية، والكفار، والزراعون؛ لأنهم يسترون البذر في الأرض. وذلك أن أهل الأنس والجمال والرحمة إذا نظروا في القرآن وفي الأشياء كلها؛ لم تقع عينهم إلا على حسن وجمال لا على غير ذلك، كان ذلك ما كان، وإذا قرؤوا القرآن؛ لم يقم لهم من صور الممقوتين إلا ما تتضمنه من مصارف الحسن، فعلى ذلك تقع أعينهم، وذلك يشهدهم الحق من تلك التي وصف الله بها من مقته من عباده؛ لقيام تلك الصفة به على حد مطلقها، فيأخذون من كل صفة ما يليق بهم في طريقهم، فيصرفون ذلك إليهم بالوجه الأحسن، فيتنعمون بما هو عذاب عند غيرهم والصورة واحدة، والمتصور مختلف منها لاختلاف الناظرين، فلكل منظر عين تخصه، فالكافر من ختم الله على قلبه وسمعه وجعل على بصره غشاوة. والكافر من الأولياء من كان ختم الحق على قلبه لأنه اتخذه بيته فقال: «**ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي**»[(١)]، والله غيور فلا يريد

(١) سبق تخريجه: ص ٦٢٢. وأضيف هنا: قال المناوي في فيض القدير (٢/ ٤٩٦، عند الحديث رقم ٢٣٧٥): «لا أصل له». وقال الألباني في السلسلة الضعيفة (حديث رقم ٥١٠٣): «لا أصل له وإنما هو من الإسرائيليات». وقال الهيتمي في الفتاوى الحديثية (ص٢٩٠) ما معناه: إن اعتقاد ظاهر هذا الحديث من الاتحاد والحلول كفر.

أن يزاحمه أحد من خلقه فيه كما ختم الحرم فلم يحل لأحد قتل صيده ولا قطع شجرة، فإن الله لا ينظر إلا إلى قلب العبد، فلما ختم الله على قلب هذا العبد لم يدخل في قلبه سوى ربه: ﴿وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ﴾ [الجَاثِيَة: ٢٣] فلا يصغي إلى كلام أحد إلا إلى كلام ربه: ﴿هُمْ عَنِ ٱللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ۝٣﴾ [المؤمنون: ٣] وعلى بصره غشاوة وهي غطاء العناية، فلا ينظرون إلى شيء إلا ولهم فيه آية تدل على الله، فكان هذا الحفظ تحول بين أعينهم وبين النظر من غير دلالة ولا اعتبار، وحالت بينهم وبين مالا ينبغي أن ينظر إليه، فهي غشاوة محمودة، ولهم عذاب من العذوب عظيم يعني: عظيم القدر»[١].

وابن عربي يرى أن التفرقة بين الأشياء باعتبار المدح والذم تفرقة غير حقيقية حتى ولو أتى بها الشرع؛ لأن الوجود واحد. والموجودات في ذاتها لا توصف بأنها محمودة أو مذمومة، كما أن الأفعال لا توصف بأنها حسنة أو قبيحة؛ فكل موجود مجلى من مجالي الحق تعالى يظهر فيه الحق تعالى سواء كان هذا المحل محمودًا فيما يعتقده الناس أو كان مذمومًا. فالحق هو الظاهر بكل صورة مهما تنوعت هذه الصور وتعددت أشكالها.

يقول ابن عربي: «ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات، وأخبر بذلك عن نفسه، وبصفات النقص وبصفات الذم؟ ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها وكلها حق له كما هي صفات المحدثات حق للحق .﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفَاتِحَة: ٢]، فرجعت إليه عواقب الثناء من كل حامد ومحمود: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾ [هُود:

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي: ٢/ ١٣٢.

١٢٣]، فعمَّ ما ذُمَّ وحُمِدَ؛ وما ثَمَّ إلا محمود ومذموم»(١).

ويؤكد الجيلي أن أفعال العباد كلها حسنة، ولا يوجد فيها قبيح على الإطلاق لأنها أفعال الله تعالى على الحقية، فمن ثم لا يقبح أي فعل ما دام فاعلها هو الله.

يقول الجيلي: «اسمه الغفور من أسماء صفات الأفعال، وصفته المغفرة، وهي عبارة عن تجل إلهي يظهر فيه الجمال المطلق من غير تقييد؛ فينكشف عند ذلك أنه تعالى هو الفاعل لأفعال العباد، وأن أفعالهم كلها كانت مليحة؛ لأنها أفعاله، وأن لا نؤاخذه عليهم في ذلك لأنه الفاعل، وإلى هذا المعنى أشار تعالى بقوله: ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذُۢ بِنَاصِيَتِهَآۚ إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ۝٥٦﴾ [هود: ٥٦]، بيّن أولا: أنه الفاعل بهم. ثم بيّن ثانيا أن أفعالهم كلها حسنة؛ لأنه الآخذ بناصيتهم على صراط مستقيم»(٢).

وقول ابن عربي والجيلي وغيرهما من المتصوفة أن الأفعال كلها حسنة، لا قبح فيها بوجه من الوجوه قول باطل يخالف النقل والعقل والفطرة، إذ إن الأفعال ثابت قبحها بالعقل وبالحس؛ إلا أنه لا ثواب ولا عقاب على فاعلها إلا بعد قيام الحجة، وهذا هو القول الذي يوافق النصوص.

قال ابن القيم: «الحق الذي لا يجد التناقض إليه السبيل: أن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة، كما أنها نافعة وضارة؛ لكن لا

---

(١) فصوص الحكم: ص٨٠-٨١.
(٢) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص١٢٤.

يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهي. وقبل ورود الأمر والنهي لا يكون قبيحًا موجبًا للعقاب مع قبحه في نفسه، والله لا يعاقب عليه إلا بعد إرسال الرسل، فالسجود للشيطان والأوثان والكذب والزنا والظلم والفواحش؛ كلها قبيحة في ذاتها، والعقاب عليها مشروط بالشرع»[١].

ويرد ابن القيم على نفاة التحسين والتقبيح فيقول: «إن هذا المذهب - بعد تصوره وتصور لوازمه - يجزم العقل ببطلانه، وقد دل القرآن على فساده في غير موضع، والفطرة أيضا وصريح العقل: فإن الله سبحانه فطر عباده على استحسان الصدق والعدل والعفة والإحسان ومقابلة النعم بالشكر. وفَطَرَهم على استقباح أضدادها، ونسبة هذا إلى فطرهم وعقولهم كنسبة الحلو والحامض إلى أذواقهم، وكنسبة رائحة المسك ورائحة النتن إلى مشامهم، وكنسبة الصوت اللذيذ وضده إلى أسماعهم، وكذلك كل ما يدركونه بمشاعرهم الظاهرة والباطنة؛ فيفرقون بين طيبه وخبيثه، ونافعه وضاره»[٢].

المسألة السادسة - الثواب والعقاب في ضوء الجبر:

الحكم على أفعال المكلفين متعلقه الإرادة الكونية عند الصوفية، وليس الإرادة الشرعية، فالصوفية ينظرون إلى الإرادة الكونية دون الإرادة الشرعية في الحكم على أفعال المكلفين؛ فأفعال جميع العباد من مؤمنين ومشركين متفقة مع الأمر التكويني، ومن ثم فلا فرق بين الطاعة والمعصية، أو الخير والشر .. ولا مبرر للثواب والعقاب، ما

(١) مدارج السالكين: ١/ ٢٣١.
(٢) مدارج السالكين: ١/ ٢٣٠.

دام الإيمان والكفر بأمر الله ومشيئته، والناس في هذا الأمر - المؤمن منهم والكافر - مطيعون لله سبحانه فيما أمر وقضى. وتصبح الطاعات والمعاصي غير ذات دلالة في الشرع.

يقول الجيلي: «لقد أطاعه العاصي بعصيانه، وذكره الناسي بنسيانه، وشكره الجاحد له بكفره وجحدانه»(١). ويقول: «الشكور هو الذي يثني على عباده بأعمالهم؛ حتى تكون جميع أعمالهم حسنًا، تنبيهًا بذلك على كونهم مؤدين بذلك حق العبودية؛ لأنهم فاعلون ما أراده منهم على كل حال؛ سواء كان ذلك مسعدًا لهم بموافقته لأمره، أو مستيقنًا مخالفته للأمر. وهذه نهاية العبودية؛ لأن العبد لم يخرجه عن مراد سيده في وقت من الأوقات فقد أدى ما عليه من حق العبودية؛ لأن ذلك هو المطلوب منه»(٢).

والخلاف بين الثواب والعقاب عند هؤلاء المتصوفة هو في قرب وبعد الطريق الموصلة إلى الله، والجميع مُنَعَّمون•لكن يتفاوت هذا النعيم بحسب درجة القرب الإلهي. ويتعذبون بالبعد إلى أن يحظوا بالقرب من الله. فلا عقاب ولا ثواب بالمعنى الشرعي الذي أتت به النصوص، وبيّنه الشارع.

يقول الجيلي: «وكل من هو بخلافهم- أي المسلمون- من سائر الأمم بعد نبوة محمد ﷺ وبعثه بالرسالة كائنًا من كان فإنه ضال شقي معذب بالنار، كما أخبر الله تعالى، فلا يرجعون إلى الرحمة إلا بعد أبد الآبدين، لسر سبق الرحمة الغضب، وإلا فهم مغضبون، لأن

(١) نسيم السحر للجيلي: ص٥٣-٥٤.
(٢) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص١٢٥-١٢٦.

الطريق التي دعاهم الله إلى نفسه بها طريق الشقاوة والغضب، والألم والتعب، فكلهم هلكى، قال الله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران: ٨٥]، وأي خسارة أعظم من فوت السعادة المنزلة لصاحبها في درجة القرب الإلهي فكونهم نودوا من بعد هو خسارتهم وهو عين الشقاوة والعذاب الأليم»[١].

ويقول: «قوله تعالى: ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذٌۢ بِنَاصِيَتِهَآ ۚ إِنَّ رَبِّى عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٦﴾﴾ [هود: ٥٦].. فكل من أخذ الله بناصيته من الدواب على الصراط المستقيم بنواصيهم؛ كانوا على صراط مستقيم؛ لأن محجتهم موصلة لهم إلى السعادة... وإنما سعادتهم وشقاوتهم باعتبار الطريق وتفاوته في القرب والبعد؛ فمن نودي من قريب كان سعيدًا، ومن نودي من بعيد كان شقيًا، وبعد الوصول فالكل سعداء سعادة أبدية إلهية من غير شقاوة؛ لأنهم عبدوا الله تعالى كما يجب أن يعبدوه؛ فجزاؤهم السعادة المحض؛ لعدم المخالفة على الحقيقة»[٢].

وعند قول الله تعالى: ﴿وَنَسُوقُ ٱلْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا﴾ [مريم: ٨٦]، يقول ابن عربي: «فنسوق المجرمين، وهم الذين استحقوا المقام الذي ساقهم إليه بريح الدبور التي أهلكهم عن نفوسهم بها، فهو يأخذ بنواصيهم، والريح تسوقهم - وهو عين الأهواء التي كانوا عليها- إلى جهنم - وهي البعد الذي كانوا يتوهمونه، فلما ساقهم إلى ذلك الموطن حصلوا في عين القرب، فزال البعد، فزال مسمى جهنم في

(١) الإنسان الكامل: ٢/ ٨٢.
(٢) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ١٥٧.

حقهم ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق؛ لأنهم مجرمون، فما أعطاهم هذا المقام الذوقي اللذيذ من جهة المنة، وإنما أخذوه بما استحقته حقائقهم من أعمالهم التي كانوا عليها، وكانوا في السعي في أعمالهم على صراط الرب المستقيم؛ لأن نواصيهم كانت بيد من له هذه الصفة. فما مشوا بنفوسهم، وإنما مشوا بحكم الجبر إلى أن وصلوا إلى عين القرب»[١].

ويذكر النابلسي فيما يزعم أنه مخاطبة بينه وبين الله تعالى: «يا عبدي النار ناران: نار البعد عني والطرد من حضرتي، وهي النار على الحقيقة عند أهل معرفتي، وهي النار التي أدخلت فيها أهل الجهل بي، وخلدتهم إلى الأبد، فهم فيها من الأزل إلى الأبد. ونار جهنم وقد أدخلت فيها من زعم أنه يعبد غيري، وسترني عنه بما قدرت من مقادير العدمية»[٢].

وكما مضى معنا - فيما يرى الصوفية الاتحادية - أن ما يطلق عليه هدى في الدنيا هو من تجليات الاسم الهادي، وما يطلق عليه ضلال هو من تجليات الاسم المضل، فكذلك الثواب والنعيم والجنة في الآخرة هي من تجليات الاسم الهادي، والعقاب والعذاب وجهنم هي من تجليات الاسم المضل، والجميع في خير وسعادة، فأهل الجنة اتباع الاسم الهادي، وأهل النار هم اتباع الاسم المضل، والكل ذات الله، كما تقوله الصوفية.

---

(١) الفصوص: ص ١٠٧-١٠٨. وينظر الفتوحات المكية: ٢/ ٦٠٢-٦٠٣، ٣/ ١٦٩، ٤/ ٣٠٨.

(٢) مناجاة الحكيم ومناغاة القديم، للنابلسي (مخطوط): ق٣ب-٤أ.

يقول التلمساني: «قد بلغ الاسم الغفور بهم إلى ألا يبقى في قلب أحدهم حبة خردلة من الخير، فهم آخر من يخرج من النار كما ورد في الحديث النبوي[(١)]. وأما من خلا قلبه بالكلية فهم أهل النار الذين هم أهلها، وهم بعد العذاب أشد الناس نعيمًا يوم تغمرهم الرحمة فإن تبديل الله سيئاتهم حسنات تلحقهم فتصير مراتب العذاب التي قطعوا أطوارها مظاهر للنعيم الذي لا يعرفه أهل الجنة، لكن أهل الجنة لو عرض عليهم لكان عذابًا في حقهم؛ فلذلك اختص به هؤلاء. وأصل هذه المسألة الذي يرجع إليه أن نعيم اتباع الاسم الهادي ضد نعيم اتباع الاسم المضل، وإذا كان المنعم من حيث الذات واحدًا، والحقائق كلها لا تتبدل، فلا جرم تتباين مداركهم في ملاقاة الملائم الذي هو النعيم، حتى يكون الذي ليس في قلبه حبة خردل من الخير في نعيم مساو لنعيم الذي قد حمل الخير كله في قلبه»[(٢)].

والنصوص الواردة في الجنة وفضلها ونعيمها، وفي النار وجحيمها كثيرة جدا، وقد سبق إيراد بعضها فيما سبق[(٣)].

والله سبحانه وتعالى قد رتب حصول الثواب والعقاب في الآخرة على الأعمال ترتيب الجزاء على الشرط، والعلة على المعلول،

---

(١) يشير إلى حديث أبي سعيد الخدري عند البخاري: كتاب الرقاق (٥١) باب صفة الجنة والنار، رقم (٦٥٦٠) وفيه: «إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار، يقول الله: من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان فأخرجوه، فيخرجون قد امتُحِشوا وعادوا حممًا..» الحديث.

(٢) شرح أسماء الله الحسنى، للتلمساني (مخطوط): ٢٣ب. وينظر المخطوط نفسه: ق٤ب-٥ب

(٣) يراجع فصل المحبة الإلهية.

والمسبب على السبب، فقال سبحانه وتعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا ﴿٣١﴾﴾ [النِّساء: ٣١]، وقال تعالى: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ۗ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ وَلَا يَجِدْ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿١٢٣﴾﴾ [النِّساء: ١٢٣].
والآيات في هذا الباب كثيرة.



المبحث الثالث

حكم القول بالجبر

يعتبر القول بالجبر من البدع المحدثة في دين المسلمين، والمعروف شرعًا هو لفظ: القضاء والقدر.

والقضاء في اللغة هو: الحكم، ومنه قوله تعالى: ﴿فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ﴾ [طه: ٧٢]، أي: اصنع واحكم. ولذا سمي القاضي قاضيًا لأنه يحكم الأحكام وينفذها. وسميت المنيةُ قضاءً؛ لأنه أمر ينفذ في ابن آدم وغيره من الخلق(١).

أما القدر فهو لغة: مصدر قدر يقدر قدرًا. قال ابن فارس: «القاف والدال والراء أصل صحيح؛ يدل على مبلغ الشيء وكنهه ونهايته. فالقدر: مبلغ كل شيء. يقال: قدره كذا، أي مُبلغه. وكذلك القدر. وقدرت الشيء أقْدِره وأقْدُره من التقدير. وقدَّرتُه أُقدره. والقَدْر: قضاء الله تعالى الأشياء على مبالغها ونهاياتها التي أرادها لها، وهو القَدَر أيضا»(٢).

والقضاء والقدر في الاصطلاح هو تقدير الله تعالى مقادير الخلائق، وما يكون من الأشياء قبل أن تكون في الأزل، وعلمه، سبحانه، أنها ستقع في أوقات معلومة عنده، وعلى صفات

(١) ينظر معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة «قضى»: ٥/ ٩٩.
(٢) معجم مقايسس اللغة، لابن فارس، مادة «قدر»: ٥/ ٦٢.

مخصوصة، وكتابته سبحانه لذلك ومشيئته له، ووقوعها على حسب ما قدرها[(١)].

وقد بدأ الحديث في القدر في أواخر عهد الصحابة، فعن عطاء[(٢)] قال: أتيت ابن عباس وهو ينزع في زمزم، قد ابتلت أسافل ثيابه، فقلت: قد تلكم في القدر. فقال: «أو فعلوها؟» فقلت نعم. قال: «فوالله ما نزلت هذه الآية إلا فيهم: ﴿...ذُوقُوا۟ مَسَّ سَقَرَ ﴿٤٨﴾﴾ [القَمَر: ٤٨] أولئك شرار هذه الأمة، لا تعودوا مرضاهم، ولا تصلوا على موتاهم، إن أريتني أحدهم فقأت عينيه بإصبعيَّ هاتين»[(٣)].

قال الأوزاعي[(٤)]: أول من نطق في القدر رجل من أهل العراق يقال له سوسن، كان نصرانيا فأسلم ثم تنصر، فأخذ عنه معبد الجهني[(٥)]، وأخذ

(١) ينظر لوامع الأنوار البهية، للسفاريني: ١/ ٣٤٨.

(٢) عطاء بن أبي رباح أسلم بن صفوان، من فقهاء التابعين. وُلد في جند باليمن سنة (٢٧هـ)، ونشأ بمكة فكان مفتي أهلها ومحدثهم، سمع عائشة وأبا هريرة وابن عباس وغيرهم، كان آية في الزهد والورع، توفي بمكة سنة (١١٤هـ) ينظر حلية الأولياء: ٣/ ٣١٠. وتذكرة الحفاظ: ١/ ٩٨.

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: ٤/ ٧١٢ رقم (١١٦٢)، ٨٢٣ رقم (١٣٨٨)، وابن بطة في الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، كتاب القدر: ٢/ ١٦٢، رقم (١٦٢٨).

(٤) عبد الرحمن بن عمرو بن يُحْمَد الأوزاعي، من الأئمة المجتهدين. كان مولده سنة (٨٠هـ) ببعلبك، وتوفي سنة (١٥٧هـ) ببيروت. ينظر طبقات ابن سعد: ٧/ ٤٨٨. مشاهير علماء الأمصار، ص١٨٠ رقم ١٤٢٥.

(٥) معبد بن عبد الله بن عويمر الجهني البصري التابعي. أول من تكلم بالقدر في زمن الصحابة. خرج مع ابن الأشعث على الحجاج، الذي قتله لاحقًا بعد سنة ثمانين. ينظر تاريخ البخاري: ٧/ ٣٩٩. سير أعلام النبلاء: ٤/ ١٨٥.

غيلان[١] عن معبد»[٢].

وقد وقع القول بالجبر ردة فعل للقول بإنكار القدر، قال ابن قتيبة: «ولما رأى قوم من أهل الإثبات إفراط هؤلاء في القدر، وكثر بينهم التنازع؛ حملهم البغض لهم، واللجاج على أن قابلوا غلوهم بغلو، وعارضوا إفراطهم بإفراط، فقالوا بمذهب جهم في الجبر المحض، وجعلوا العبد المأمور المنهي المكلف لا يستطيع من الخير والشر شيئًا على الحقيقة، ولا يفعل شيئًا على الصحة، وذهبوا إلى أن كل فعل ينسب إليه فإنما ينسب على المجاز، كما يقال في الموات: مال الحائط، وإنما يراد أُميل الحائط، وذهب البرد، وإنما ذُهِب به، وكلا الفريقين غالط، وعن سواء الحق حائد»[٣].

وأنكر الإمام أحمد رحمه الله على أحمد بن رجاء[٤] الذي قال بالجبر ردًا على القدري الذي نفى القدر، فأراد ابن رجاء أن يثبت صفة القدرة فقال: إن الله جبر الناس على المعاصي فقال الإمام أحمد: «يجب على ابن رجاء أن يستغفر ربه لما قال: جبر العباد» فقيل للإمام أحمد:

---

(١) غيلان بن مسلم الدمشقي، ثاني من تكلم في القدر، استتابه عمر بن عبدالعزيز فتاب في عهده من القول بالقدر، ثم عاد إلى مقالته يدعو إليها. فعقد له هشام بن عبد الملك مناظرة مع الأوزاعي، فأفتى الأوزاعي بقتله. فقتله هشام ابن عبد الملك وصلبه. ينظر لسان الميزان: ٤/ ٤٢٤. الأعلام: ٥/ ١٢٤.

(٢) رواه ابن بطة في الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، كتاب القدر: ٢/ ٢٩٨، رقم (١٩٥٤) والآجري في الشريعة: ٢/ ٩٥٩ رقم (٥٥٥) واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: ٤/ ٨٢٧، رقم (١٣٩٨).

(٣) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، ابن قتيبة: ص٣٠.

(٤) لم أجد ترجمته.

فما الجواب في هذه المسألة؟ قال: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾ [النّحل: ٩٣]»[١].

وقال ﷺ: «كلما ابتدع رجل بدعة اتسعوا في جوابها ... يستغفر ربه الذي رد عليهم بمحدثة» (يقصد الجبري). وأنكر على من رد بشيء من جنس الكلام، إذا لم يكن له فيها إمام تقدم[٢].

روى الخلال[٣] أن رجلًا قال للإمام أحمد: إن فلانًا قال: إن الله جبر العباد على الطاعة، قال: «بئس ما قاله»[٤].

وعن بقية بن الوليد[٥] قال: سألت الزبيدي[٦] والأوزاعي عن الجبر: فقال الزبيدي: «أمر الله أعظم، وقدرته أعظم من أن يجبر أو يعضل؛ ولكن يقضي ويقدر ويخلق، ويجبل عبده على ما أحبه»[٧]. وقال الأوزاعي: «ما أعرف للجبر أصلًا من القرآن والسنة فأهاب أن

---

(١) السنة، للخلال: ٣/ ٥٥٢. رقم (٩٢٥).

(٢) السنة، للخلال: ٣/ ٥٥٢. رقم (٩٢٦).

(٣) أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون، شيخ الحنابلة. ولد سنة (٢٣٤هـ) فلعله رأى الإمام أحمد ولكنه أخذ الفقه عن خلق كثير من أصحابه، لم يكن للإمام أحمد قبل الخلال مذهب مستقل، حتى تتبع نصوص الإمام أحمد وفتاويه وأجوبته ودونها توفي سنة (٣١١هـ) ينظر تاريخ بغداد: ٥/ ١١٢. سير أعلام النبلاء: ١٤/ ٢٩٧.

(٤) كتاب السنة، للخلال: ٣/ ٥٥٠، رقم (٩٢٠).

(٥) بقية بن الوليد بن صائد الحمصي المحدث الثقة، ولد سنة (١١٠هـ)، اتفق الأئمة على قبول روايته إذا صرح بالتحديث عن الثقات. توفي سنة (١٩٧هـ) ينظر الجرح والتعديل: ٢/ ٤٣٤، وتهذيب الكمال: ٤/ ١٩٢.

(٦) محمد بن الوليد بن عامر الزبيدي، الإمام الحافظ، قاضي حمص. ولد في خلافة عبد الملك بن مروان، وتوفي سنة (١٤٨هـ). ينظر سير أعلام النبلاء: ٦/ ٢٨١.

(٧) السنة للخلال: ٣/ ٥٥٥، رقم (٩٣٢).

أقول ذلك؛ ولكن القضاء والقدر والخلق والجبل، فهذا يعرف في القرآن والحديث عن رسول الله ﷺ»[(١)]. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «جواب الأوزاعي أقوم من جواب الزبيدي؛ لأن الزبيدي نفى الجبر، والأوزاعي منع إطلاقه؛ إذ هذا اللفظ قد يحتمل معنى صحيحا، ونفيه قد يقتضي نفي الحق والباطل»[(٢)].

والصوفية الأوائل في الجملة: كانوا على مذهب الأشعري في القدر والاستطاعة، فهذا أبو بكر الكلاباذي المتوفي سنة (٣٨٠هـ) يقول: «اجمعوا (أي المتصوفة) أنهم لا يتنفسون نفسًا، ولا يطرفون طرفة، ولا يتحركون حركة إلا بقوة يحدثها الله تعالى فيهم، واستطاعة يخلقها الله لهم مع أفعالهم، لا يتقدمها ولا يتأخر عنها، ولا يوجد الفعل إلا بها»[(٣)].

ويقول الكلاباذي: «وأجمعوا أن لهم أفعالًا واكتسابًا على الحقيقة؛ هم بها مثابون وعليها معاقبون؛ ولذلك جاء الأمر والنهي، وعليه ورد الوعد والوعيد. ومعنى الاكتساب: أن يفعل بقوة محدثة»[(٤)].

كما أن أثر المذهب الأشعري نجده عند عبد الغني النابلسي من متأخري الصوفية، حيث يؤكد أن قدرة العبد إنما هي «قدرة حادثة، وإرادة حادثة، واختيار حادث، واعتقادات حادثة، وأقوال حادثة، وأفعال حادثة: أوجدها الحق تعالى وحده في العبد، فقبل العبد

---

(١) السنة للخلال: ٣/ ٥٥٥، رقم (٩٣٢).

(٢) درء تعارض العقل والنقل: ١/ ٦٨.

(٣) التعرف لمذهب أهل التصوف: ص٥٠.

(٤) التعرف لمذهب أهل التصوف: ص٥١.

الاتصاف بها، والتأثير من الله تعالى وحده، ولا تأثير للعبد أصلًا»[١].

ومع إثبات النابلسي لقدرة حادثة تزول بزوال الفعل إلا أنه ينفي أن يكون لها أي تأثير مطلقًا «القدرة الحادثة، والإرادة الحادثة، والاختيار الحادث لا يؤثر شيئًا»[٢].

والاستطاعة والقدرة عند الأشعري لا أثر لها في وجود الفعل، وإنما تكون مقارنة لوجوده، فمن وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو في نظر الأشعري خالق لفعله، وأصبح شريكا مع الله في الخلق. أما من وقع منه الفعل بقدرة محدثة فهو مكتسب[٣]، وهذا في حد ذاته لا يخرج الإنسان عن كونه مجبورًا في أفعاله، ووجود قدرة من هذا النوع لا يصحح الثواب والعقاب على الأفعال.

والحقيقة أن الاستطاعة نوعان:

نوع قبله لا يجب أن تقارن الفعل وهي المصححة للتكليف التي هي شرط فيه وبها يتمكن العبد من القيام بما كلفْ به، كونها مناط الأمر والنهي، فهي بمعنى توفر الأسباب والآلات، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، وقول النبي ﷺ لعمران بن حصين[٤]: «صل قائمًا، فإن لم

(١) كشف السر المختبي في ضريح ابن عربي (مخطوط): ق٤ب.

(٢) المصدر السابق: ق٤ب.

(٣) ينظر شفاء العليل، لابن القيم: ١/ ٣٨٩.

(٤) عمران بن حصين بن عبيد أبو نجيد الخزاعي الصحابي، أسلم عام خيبر، وغزا مع رسول الله ﷺ غزوات، بعثه عمر بن الخطاب إلى البصرة ليفقه أهلها، كان مجاب الدعوة ولم يشهد الفتنة، مرض طويلاً، وكانت الملائكة تسلم عليه في مرضه. توفي بالبصرة سنة (٥٢هـ) ينظر أسد الغابة: ٤/ ٢٨١. طبقات ابن سعد: ٤/ ٢٨٧.

تستطع فقاعدًا ،فإن لم تستطع فعلى جنب»[(١)]، ومعلوم أن الحج والصلاة يجبان على المستطيع سواء فعل أو لم يفعل، فعلم أن هذه الاستطاعة لا يجب أن تكون مع الفعل.

وهذه الاستطاعة موجودة في كل مكلف: مسلم أو كافر، مطيع أو عاص، وتكون مقارنة للفعل وقد تتقدم عليه، ولولا وجود هذه الاستطاعة لم يثبت التكليف كقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦][(٢)].

ب- ونوع مقارن لفعل موجب له، فليست شرطًا في التكليف، وهي بمعنى التوفيق والهداية، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [هود: ٢٠]. وهذه الاستطاعة موجودة فيمن أطاع دون من عصى[(٣)].

والقائلون بوحدة الوجود من الصوفية ينكرون على أمثالهم ممن ذهب مذهب الأشاعرة في القدر، يقول القاشاني: «أما من أضاف الأفعال إلى الله تعالى بنظر التوحيد، وإسقاط الإضافات، ومحو الأسباب والمسببات، لا بمعنى خلق الأفعال فينا، أو خلق قدرة وإرادة جديدتين عند صدور الفعل عنا كما هو عليه المجبرة، فهو الذي طوى بساطه الكون، وخلص عن مضيق البون، وخرج من البين والأين،

---

(١) رواه البخاري: كتاب تقصير الصلاة (١٩) باب إذا لم يطق قاعدًا صلى على جنب، رقم (١١١٧).

(٢) ينظر درء التعارض: ١/ ٦٠-٦٢، وبدائع الفوائد: ٤/ ١٧٥، وشفاء العليل: ١/ ٣٢٠، والإحكام للآمدي: ١/ ١٣٤ تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي رحمه الله في الحاشية.

(٣) ينظر المصادر السابقة.

وفني في العين»[١].

وغلاة المتصوفة - وإن اتفقوا مع الجهمية في القول بالجبر - إلا أن الأساس في بدعتهم هذه، هو قولهم بوحدة الوجود. يقول شاعرهم:

أصبحت منفعلًا لما تختاره ... مني ففعلي كله طاعات[٢]

لقد آمن المتصوفة بأن كل شيء في هذا الوجود مردود إلى أصل واحد، وصادر عن علة واحدة هي الذات الإلهية، وأن العالم كله مظاهر لهذه الذات. وما يظُنُّ العبد أنه فعله هو في الحقيقة فعل الله، وأبطلوا مسئولية العبد عن أفعاله التي هي مناط الجزاء والحساب، ونقضوا القواعد الأخلاقية من أساسها من خلال جبريتهم الشاملة، فكيف تكون مسؤولية أو كيف يكون جزاء بل كيف تكون هناك عبادة ما دمنا نحن المحب والمحبوب والعابد والمعبود والطالب والمطلوب، بل كيف تكون هناك شريعة سماوية على الإطلاق؟

ويعتقد المتصوفة أن كل ما قدره الله وقضاه من خير أو شر، ومن طاعة أو معصية، فإن الله يحبه ويرضاه؛ لذا أسقطوا العبادات كلها، ووقعوا في المحذورات؛ لأن كل ما يقع يحبه الله ويرضاه، كما تركوا الجهاد، ووالوا الكفار، وعطلوا الأمر والنهي. وأدى بهم ذلك إلى عدم التفريق بين الأديان، ووجوب الاعتقاد بأنها فروع لأصل واحد فإنه ينبني على ذلك ألا يكون الأنبياء منصفين حين أنكروا على الكفار عبادة

---

(١) رسالة في القضاء والقدر، للقاشاني (مخطوط): ق٧ب-٨أ.

(٢) ذكر هذا البيت: مرعي الحنبلي في كتابه رفع الشبهة والغرر عمن يحتج على فعل المعاصي بالقدر: ص٨.

غير الله، ودعوهم إلى عبادة معبود واحد.

يقول شيخ الإسلام: «القسم الثانى: من يشاهد ربوبية الله تعالى لعباده التى عمت جميع البرايا ويظن أن دين الله الموافقة للقدر، سواء كان فى ذلك عبادة الله وحده لا شريك له أو كان فيه عبادة الأوثان واتخاذ الشركاء والشفعاء من دونه، وسواء كان فيه الإيمان بكتبه ورسله أو الأعراض عنهم والكفر بهم. وهؤلاء يسوون بين الذين آمنوا وعملوا الصالحات وبين المفسدين فى الأرض، وبين المتقين والفجار، ويجعلون المسلمين كالمجرمين، ويجعلون الإيمان والتقوى والعمل الصالح بمنزلة الكفر والفسوق والعصيان، وأهل الجنة كأهل النار وأولياء الله كأعداء الله. وربما جعلوا هذا من باب الرضا بالقضاء، وربما جعلوه التوحيد والحقيقة بناء على أنه توحيد الربوبية الذى يقربه المشركون، وأنه الحقيقة الكونية. وهؤلاء يعبدون الله على حرف فإن أصابهم خير اطمأنوا به وإن أصابتهم فتنة انقلبوا على وجوههم خسروا الدنيا والآخرة. وغالبهم يتوسعون فى ذلك حتى يجعلوا قتال الكفار قتالًا لله، ويجعلون أعيان الكفار والفجار والأوثان من نفس الله وذاته، ويقولون ما فى الوجود غيره ولا سواه، بمعنى أن المخلوق هو الخالق والمصنوع هو الصانع. وقد يقولون لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء، ويقولون أنطعم من لو يشاء الله أطعمه، إلى نحو ذلك من الأقوال والأفعال التى هى شر من مقالات اليهود والنصارى بل ومن مقالات المشركين والمجوس وسائر الكفار من جنس مقالة فرعون والدجال ونحوهما، ممن ينكر الصانع الخالق البارىء رب العالمين، أو يقولون إنه هو أو إنه حل فيه. وهؤلاء كفار بأصلي الإسلام وهما شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فإن التوحيد الواجب أن

نعبد الله وحده لا نشرك به شيئا ولا نجعل له نداً فى إلهيته: لا شريكا ولا شفيعا»[١].

وتبع المتصوفة الجهمية في نفي الحكم والأسباب فالشبع عندهم لا يكون بالأكل، ولا العلم بالدليل، ولا ما يحصل للمتوكل من الرزق والنصر له سبب أصلا: لا في نفسه، ولا في نفس الأمر، ولا الطاعات عندهم سببًا للثواب، ولا المعاصي سببًا للعقاب، فليس للنجاة وسيلة، بل محض الإرادة الواحدة يصدر عنها كل حادث[٢].

كما وافقوا الأشاعرة في قولهم إن الفاعل هو الله؛ وفي نفي أن يكون شيء سببًا لشيء[٣].

وما ذهب إليه المتصوفة ومن قبلهم الأشاعرة في نفي أن يكون شيء سببًا لشيء: قول غير صحيح؛ إذ أن متعلق القدرة الحادثة هو الأخذ بالأسباب، أما يترتب على بذل الأسباب فيرجع إلى الله وحده إن شاءه تعالى وقع، وإن لم يشأه لم يقع.

يقول الشيخ عبد الرزاق عفيفي ﷺ: «متعلق القدرة الحادثة الأخذ بالأسباب، وهي مؤثرة فيها بتمكين الله وإقداره العبد عليها. أما ترتيب المسببات عليها فمن الله، فهو وحده سبحانه الذي يوجد المسببات بأسبابها لا عندها. كما تقول الأشعرية- فمثلاً: حز إبراهيم الخليل بالسكين في رقبة ولده، وضرب موسى الكليم البحر بعصاه، ورمي

---

(١) مجموع الفتاوى: ١١/ ٤٩-٥٠.
(٢) ينظر منهاج السنة: ٥/ ٣٦١.
(٣) ينظر التمهيد للباقلاني: ص ٦١-٦٢.

محمد الخليل الحصى ؛ كل ذلك من فعل المخلوق، أما أن تنقطع الرقبة أو ينفلق البحر أو يصيب الحصى جميع من رمى به ؛ فإلى الله إن شاء رتب ذلك فحصل، كما في الأخيرين، وإن شاء لم يحصل كما في قصة الذبيح مع أبيه إبراهيم عليهما الصلاة والسلام. وبذا يكون متعلق قدرة العبد - الذي هو التسبب والكسب - غير متعلق قدرة الله الذي هو تمكين العبد وإقداره وترتيب المسببات على أسبابها، وليس في هذا تكليف بفعل الغير حتى يكون تكليفًا بما لا يطاق»(١).

ومبنى قول غلاة الصوفية في نفيهم للأسباب هو عقيدتهم بوحدة الوجود. فالله تعالى هو الفاعل في كل شيء ؛ فالسكين ليست علة للقطع، والنار ليست علة للإحراق، وهكذا. ولكن الله هو الذي يقطع حقيقة، وهو الذي يحرق حقيقة ؛ عندما يتجلى في السكين فتقطع، وفي النار فتحرق، وهكذا.

يقول النابلسي : «السكين نقطة على حرف تجلي القاطع، وهو الله تعالى. والنار نقطة على حرف تجلي المحرق، وهو الله تعالى. والطعام نقطة على حرف تجلي المشبع، والمغذي، والمقيت وهو الله تعالى. وكذلك الحواس نقط على حروف تجليات السمع والبصر والمذيق والمشم والملمس وهو الله تعالى، وهكذا الصلوات والعبادات نقط على حروف تجليات المثيب الراحم، وجميع الأشياء على هذا»(٢).

فالسكين والنار والطعام والحواس عبارة عن تجليات للحق في

---

(١) تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي - رحمه الله - على كتاب الإحكام للآمدي: ١/ ١٣٤ في الحاشية.

(٢) زيادة البسطة في بيان العلم نقطة، للنابلسي (مخطوط): ق٥أ.

الصور، فالقاطع هو الله، والمحرق هو الله، والسامع والمبصر والشام.. هو الله تعالى عما يقول هؤلاء المتصوفة علوًا كبيرًا.

والله سبحانه وتعالى بين في كتابه بأمثلة أن ما من شيء يقع إلا بسبب حكمة منه سبحانه وعدل، فهو مسبب الأسباب، وخالق كل شيء بسبب منه، قال تعالى: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبة: ١٤].

والنبي ﷺ أنكر على من أسقط الأسباب نظراً إلى القدر، فثبت عنه ﷺ أنه قال: «ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من النار أو من الجنة». فقال رجل من القوم: ألا نتكل يا رسول الله؟ قال: «لا، اعملوا فكل مُيسَّر، ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَٱتَّقَىٰ ۝٥﴾ [الليل: ٥] الآية»[١].

وسئل ﷺ: أرأيت أدوية نتداوى بها، ورقى نسترقي بها، وتقاة نتقيها، هل ترد من قدر الله شيئا؟ فقال ﷺ: «هي من قدر الله»[٢].

ولا شك في أن مفهوم المتصوفة ومبتدعة الزهاد للتوكل بعيد عن الإسلام، فالله جل وعلا أمرنا ببذل الأسباب، وثبت عن رسول الله ﷺ بذل الأسباب؛ فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: خرج رسول الله ﷺ ذات يوم أو ليلة، فإذا هو بأبي بكر وعمر فقال: ما أخرجكما من بيوتكما هذه الساعة؟ قالا: الجوع يا رسول الله. قال: «وأنا الذي نفسي بيده

---

(١) رواه البخاري: كتاب القدر (٤) باب وكان أمر الله قدراً مقدورا، رقم (٦٦٠٥). ومسلم: كتاب القدر (١) باب كيفية الخلق الآدمي، رقم (٢٦٤٧) ٤/ ٢٠٣٩-٢٠٤٠. من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

(٢) رواه الإمام أحمد، رقم (١٥٤٧٢) ٢٤/ ٢١٧. والترمذي: كتاب الطب (٢١) باب ما جاء في الرقى والأدوية، رقم (٢٠٦٥) ٣/ ٥٨١. وابن ماجه: كتاب الطب (١) باب ما أنزل الله من داء إلا أنزل له شفاء، رقم (٣٤٣٧) ٣/ ١١٥. من حديث أبي خزامة رضي الله عنه.

لأخرجني الذي أخرجكما، قوموا»، فقاموا معه فأتى رجلا من الأنصار، فإذا هو ليس في بيته، فلما رأته المرأة قالت: مرحبا وأهلا، فقال لها رسول الله ﷺ: أين فلان؟ قالت: ذهب يستعذب لنا من الماء. إذ جاء الأنصاري فنظر إلى رسول الله ﷺ وصاحبيه، ثم قال: الحمد لله، ما أحد اليوم أكرم أضيافًا مني. قال: فانطلق فجاءهم بعذق فيه بسر وتمر ورطب، فقال كلوا من هذه، وأخذ المدية، فقال له رسول الله ﷺ: «إياك والحلوب» فذبح لهم، فأكلوا من الشاة ومن ذلك العذق، وشربوا»[1].

فهذا خير البشر ﷺ، وخير من توكل على ربه، لم يقعد في البيت حين أحس بالجوع؛ متوكلًا أن يأتيه طعامه وهو جالس. بل بذل السبب حتى زال ما به من جوع ﷺ، ورضي الله عن صاحبيه.

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «كان أهل اليمن يحجون ولا يتزودون ويقولون: نحن المتوكلون، فإذا قدموا مكة سألوا الناس، فأنزل الله تعالى: ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ﴾ [البقرة: ١٩٧]»[2].

والإسلام دين التوسط في كل شيء، فالعبد متعبد بالتوكل على الله تعالى في شؤونه جميعها، وهو مأمور ببذل الأسباب دون الاعتقاد فيها، بل يعتقد أن التوفيق بيد الله سبحانه، ولذا ورد عن بعض العلماء قولهم: «الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسبابًا تغيير في وجه العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية قدح

---

(١) رواه مسلم: كتاب الأشربة (٢٠) باب جواز استتباعه غيره إلى دار من يثق برضاه بذلك، رقم (٢٠٣٨) ٣/ ١٦٠٩، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) حديث ابن عباس رضي الله عنه رواه البخاري، رقم (١٥٢٣).

في الشرع»[١].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : «التوكل معنى يلتئم من معنى التوحيد والعقل والشرع، فالموحد المتوكل لا يلتفت إلى الأسباب، بمعنى أنه لا يطمئن إليها، ولا يثق بها، ولا يرجوها، ولا يخافها ؛ فإنه ليس في الوجود سبب يستقل بحكم، بل كل سبب فهو مفتقر إلى أمور أخرى تضم إليه، وله موانع وعوائق تمنع موجبه، وما ثم سبب مستقل بالإحداث إلا مشيئة الله وحده ؛ فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وما شاء خلقه بالأسباب التي يحدثها ويصرف عنه الموانع، فلا يجوز التوكل إلا عليه، وما سبق من علمه وحكمه فهو حق، وقد علم وحكم بأن الشيء الفلاني يحدثه هو سبحانه بالسبب الفلاني»[٢].

كما أن الغلاة من المتصوفة أخطأوا باعتبارهم أن الفعل عين المفعول، والخلق عين المخلوق، لذا قالوا بالجبر، ونسبوا جميع أفعال العباد ومفعولاتهم لله سبحانه وتعالى دون أن يفرقوا بين الفعل والمفعول. وخالفوا القول الصحيح في هذا الباب، وهو أن أفعال العباد هي كغيرها من مخلوقات الله تعالى ومقدوراته ؛ فهي ليست نفس خلقه وفعله تعالى ؛ بل هي مخلوقة ومفعولة ؛ وهي فعل العبد القائم به، وليست قائمة بالله ولا يتصف بها. ومن قال إنها فعل الله بمعنى المصدر فهو قول فاسد يخالف النقل والعقل وإجماع المسلمين.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : «والتحقيق ما عليه أئمة السنة

---

(١) نقل هذا القول ابن تيمية في منهاج السنة: ٣٦٦/٥، عن الغزالي، وابن الجوزي.
(٢) منهاج السنة: ٣٦٦/٥-٣٦٧.

وجمهور الأمة من الفرق بين الفعل والمفعول، والخلق والمخلوق. فأفعال العباد هي كغيرها من المحدثات مخلوقة مفعولة لله، كما أن نفس العبد وسائر صفاته مخلوقة مفعولة لله، وليس ذلك نفس خلقه وفعله، بل هي مخلوقة ومفعولة، وهذه الأفعال هي فعل العبد القائم به، ليست قائمة بالله ولا يتصف بها، فإنه لا يتصف بمخلوقاته، وإنما يتصف بخلقه وفعله كما يتصف بسائر ما يقوم بذاته، والعبد فاعل لهذه الأفعال وهو المتصف بها، وله عليها قدرة، وهو فاعلها باختياره ومشيئته، وذلك كله مخلوق لله، فهي فعل العبد، وهي مفعولة للرب»[1].

ويقول أيضا: «من المستقر في فطر الناس أن من فعل العدل فهو عادل، ومن فعل الظلم فهو ظالم، ومن فعل الكذب فهو كاذب؛ فإذا لم يكن العبد فاعلًا لكذبه وظلمه وعدله؛ بل الله فاعل ذلك لزم أن يكون هو المتصف بالكذب والظلم»[2].

وقال رحمه الله: «فإنه تعالى إذا خلق لغيره حركة لم يكن هو المتحرك بها، وإذا خلق للرعد ونحوه صوتًا لم يكن هو المتصف بذلك الصوت، وإذا خلق الألوان في النبات والحيوان والجماد، لم يكن سبحانه هو المتصف بتلك الألوان، وإذا خلق في غيره علمًا وقدرة وحياة، أو كذبًا وكفرا؛ لم يكن هو المتصف بذلك، كما إذا خلق فيه طوافًا وسعيًا ورمي جمار وصيامًا وركوعًا وسجودًا؛ لم يكن هو

---

(١) مجموع الفتاوى: ٢/ ١١٩-١٢٠، وينظر الكتاب نفسه: ٨/ ١٢٢-١٢٣، وشفاء العليل لابن القيم: ١/ ٢٠١.

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل: ٥/ ٣١٦-٣١٧.

الطائف والساعي والراكع والساجد والرامي بتلك الجمار»[١].

أيضا خلط القائلون بالجبر من المتصوفة بين الإرادة الكونية التي هي بمعنى المشيئة، وبين الإرادة الشرعية التي تسلتزم المحبة والرضا ؛ فحملوا جميع النصوص على الإرادة الكونية، وظنوا أن كل كفر وشرك ومعصية فإن الله - تعالى عن ذلك - يحبها ويرضى بها، ومن هنا قالوا إن الأديان كلها واحدة، ما دام أن الشرك والكفر والضلال ونحوها كلها محبوبة عند الله، ومرضية له.

يقول ابن تيمية : «ومنهم طائفة ظنت أن كل ما خلقه الله فقد أحبه، وهؤلاء قد يخرجون إلى مذاهب الإباحة أيضا، فيقولون إنه تعالى يحب الكفر والفسوق والعصيان، ويرضى ذلك، وإن العارف إذا شهد هذا الحكم ؛ لم يستقبح سيئة لشهوده القيومية الكاملة، وخلق الرب لكل شيء، ويقول شاعرهم :

ما الأمر إلا نسق واحد ... ما فيه من حُمد ولا ذم

وهذا غلط عظيم فإن الكتاب والسنة، واتفاق سلف الأمة صرح بأن الله يحب أنبياءه وأولياءه وما أمر به، ولا يحب الشياطين والكافرين ولا ما نهى عنه»[٢].

والتحقيق في هذه المسألة أن يقال : إن تعلق إرادة الله بأفعال

---

(١) نقله عنه الشيخ مرعي الحنبلي في كتابه رفع الشبهة والغرر عمن يحتج على فعل المعاصي بالقدر: ص٦٨. وينظر مجموعة الرسائل الكبرى: ١/ ٣٦١.

(٢) نقله عنه الشيخ مرعي الحنبلي في كتابه رفع الشبهة والغرر عمن يحتج على فعل المعاصي بالقدر: ص٨. وينظر مجموعة الرسائل الكبرى: ١/ ٣٦١.

العباد تنقسم إلى قسمين:

الأولى: إرادة كونية تتعلق بالكون والخلق، وهي مرادفة للمشيئة كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: ٨٢]، فالله سبحانه وتعالى يشاء ما تقتضية حكمته، حتى ولو لم يكن يرضاه، فالإرادة الكونية لا تتعلق بما شرعه الله وأحبه.

الثانية: إرادة شرعية تتضمن محبة الله ورضاه، دل عليها قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البَقَرَة: ١٨٥].

قال ابن القيم: «وتحقيق القول في ذلك أنه يمتنع إطلاق إرادة الشر عليه وفعله نفيًا وإثباتًا، لما في إطلاق لفظ الإرادة والفعل من إيهام المعنى الباطل ونفى المعنى الصحيح، فإن الإرادة تطلق بمعنى المشيئة، وبمعنى المحبة والرضا. فالإرادة بالمعنى الأول: تستلزم وقوع المراد، ولا تستلزم محبته والرضا به، وبالمعنى الثاني لا تستلزم وقوع المراد، وتستلزم محبته والرضا به، هذا إذا تعلقت الإرادة بأفعال العباد، وأما إذا تعلقت بأفعاله هو سبحانه فإنها لا تنقسم، بل كل ما أراده من أفعاله فهو محبوب مرضي له، ففرق بين إرادة أفعاله وإرادة مفعولاته، فإن أفعاله خير كلها وعدل ومصلحة وحكمة لا شر فيها بوجه من الوجوه، وأما مفعولاته فهي مورد الانقسام، وهذا إنما يتحقق على قول أهل السنة أن الفعل غير المفعول، والخلق غير المخلوق، كما هو الموافق للعقول والفطر واللغة ودلالة القرآن والحديث، وإجماع أهل السنة»[1].

والإيمان بالقدر لا ينافي أن يكون للعبد مشيئة وقدرة على أفعاله؛

---

(١) شفاء العليل: ٢/ ٧٣٦-٧٣٧.

فكل إنسان يفرق بين ما يقع بإرادته كالقيام والجلوس والمشي، وما يقع بغير إرادته كالارتعاش مثلا، كما أن كل إنسان متيقن أن له مشيئة، وقدرة يفعل بهما ويترك، ولا يخرجه ذلك كله عن الإيمان بأن مشيئته وقدرته، واقعتان بمشيئة الله تعالى وقدرته كما قال تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [التكوير: ٢٨-٢٩].

فأفعال العباد واقعة باختيارهم ومشيئتهم، والله تعالى هو الخالق لهذه المشيئة والقدرة التي في العبد، يقول الشيخ ابن سعدي ﷺ: «فعلك داخل في عموم قدرة الله وخلقه؛ لأن خالق السبب التام، هو الخالق للمسبب، والسبب التام: قدرتك وإرادتك، والله هو الذي خلقهما، وأنت الذي تفعل بهما»[١].

فالله سبحانه وتعالى هو الخالق لكل شيء من الأعيان والأوصاف والأفعال وغيرها، وللعباد قدرة وإرادة تقع بها أفعالهم، فهم الفاعلون حقيقة لهذه الأفعال بمحض اختيارهم، وهم المحاسبون على هذه الأفعال، ونسبة هذه الأفعال إلى العباد لا ينافي نسبتها إلى الله إيجادًا، وخلقًا؛ لأنه هو الخالق لجميع الأسباب التي وقعت بها[٢].

❁❁❁❁❁

(١) الدرة البهية شرح القصيدة التائية في حل المشكلة القدرية: ص٦١.
(٢) ينظر شرح العقيدة الواسطية، للهراس: ٢٢٩.

الفصل الثامن

الجانب الإنساني في التصوف وأثره في وحدة الأديان

وفيه مبحثان:

- المبحث الأول: حقيقة النزعة الإنسانية في التصوف ووحدة الأديان فيها.
- المبحث الثاني: مفهوم الإنسانية في الإسلام.

المبحث الأول

حقيقة النزعة الإنسانية في التصوف ووحدة الأديان فيها

النزعة الإنسانية: هي كل نظرية أو فلسفة تتخذ من الإنسان محورًا لتفكيرها، وغايتها وقيمتها العليا[١]. فالإنسانية نزعة تقوم على اعتبار أن للإنسان الحق في الاختلاف في جميع جوانب الحياة ومنها الدين، وعلى الآخر تقبل هذا الشيء، والدين ليس هو الذي يوحد بين البشر بل الأخوة الإنسانية هي الأساس الذي ينبغي أن يحكم هذه الحياة، وللإنسان الحرية المطلقة ومن دون قيود في أن يفعل ما يريد. والحق، والأخلاق والمثل النبيلة ليست حكرًا على دين دون آخر بل هي في كل الأديان، كما أن الحقيقة تعتبر في جميع المجالات مشروعًا إنسانيًا بحتًا يتقدم ويتطور داخل حقل التجربة البشرية التي تعتمد كليًا على قدرات الإنسان وحدها[٢]. والنزعة الإنسانية تهدف إلى جمع الناس على مذهب واحد تزول معه خلافاتهم الدينية والعنصرية لإحلال السلام محل الخلاف بين كافة الأديان. كما تحاول أن تكتشف الأصول الإنسانية المشتركة - حسب زعمهم - وراء المظاهر المتعددة والمتباينة في البشرية لتصبح الأرض وطناً واحداً بدين واحد. ويعبد ربًا واحدًا يتسع لجميع مظاهر العبادة،

---

(١) حول إشكالية مصطلح النزعة الإنسانية، عبد الرزاق الدواي (ضمن كتاب المصطلح في الفلسفة والعلوم الإنسانية) ص٦٦. وينظر الوجودية مذهب إنساني، لسارتر: ص٨٦-٨٩.

(٢) ينظر موسوعة لالاند الفلسفية: ٢/٥٦٨-٥٧٠. وحول إشكالية مصطلح النزعة الإنسانية: ص٦٦.

وهذا المعنى هو المراد بيانه في هذا المبحث.

«إن المذهب الإنساني ملتزم بتقبل الطبيعة الإنسانية، ولذلك فهو مضطر إلى أن يتقبل الصالح مع الطالح، وأن يبني مفهومًا أعلى من الطبيعة يضم الخير والشر معًا كما يظهران من وجهة نظر الإنسان»[1].

كما أن الإنسانية بوصفها مذهبًا أطلق على الحركة الفكرية التي مثلها بعض المفكرين الأوروبيين في عصر النهضة، وهي حركة تسعى إلى إعلاء سلطان العقل، ومقاومة الجمود الذي كانت تقوده الكنيسة، وأن على الإنسان أن يتمسك بما هو إنساني من الناحية الأخلاقية، فهي تقوم على الاعتقاد في الإنسان وبما يملكه من طاقات وقوى، والنظر إلى التجربة البشرية على أنها مقياس للخير المطلق، وبمقياسها تقاس الأديان والأخلاق وكافة شؤون الحياة. وهذه الحركة هي إحياء لفكر يوناني قديم يجعل من الإنسان مقياسًا لكل شيء في هذا الوجود؛ فالسوفسطائية اليونانية قالت على لسان بروتاغورس: «الإنسان هو المقياس لكل الأشياء»[2].

والإنسانية تعني أيضاً النزعة إلى تأليه الإنسان وإمكانية تحكم الإنسان في الكون، والسعي إلى التشبه بالإله، وهي بهذا المعنى نزعة قديمة، روج لها شيشرون[3] إلى حد كبير[4].

---

(١) إنسانية الإنسان، رالف بارتون بري: ص٣٢.

(٢) ينظر: موسوعة لالاند الفلسفية: ٢/ ٥٦٦-٥٦٨.

(٣) ماركوس توليوس شيشرون (١٠٦-٤٣ق.م) فيلسوف وسياسي روماني، تأثر بفلسفة أفلاطون. أعدمه الحاكم اليوناني انطونيوس. ينظر: الموسوعة العربية الميسرة: ٣/ ١٤٩٧، والموسوعة العربية العالمية: ١٤/ ٣٠٥.

(٤) ينظر المعجم الفلسفي، مراد وهبة: ص١١٠، مادة «إنساني».

والإنسانية بمعانيها السابقة نجدها عند المتصوفة على الوجه الأكمل؛ حيث لمسنا منهم النزعة إلى تأليه الإنسان، وأذكر هنا نماذج لثلاثة من أقطاب المتصوفة سبق ذكرها[(١)].

وأذكرها هنا بإيجاز: فمن ذلك أن البسطامي صلى بهم الفجر، والتفت إليهم فقال: «إني أنا لا إله إلا أنا فاعبدون»[(٢)]. ويقول ابن الفارض:

ولا فَلَكٌ إلا ومن نور باطني ... به مَلَكٌ يهدي الهدي بمشيئتي
ولا قَطْرٌ إلا حلَّ من فيض ظاهري ... به قطرةٌ عنها السحائبُ سحت[(٣)].

ويقول الجيلي:

وإني رب للأنام وسيد ... جميع الورى اسم وذاتي مسماه
لي الملك والملكوت نسجي وصنعتي ... لي الغيب والجبروت مني منشاه[(٤)]

أما من حيث المفهوم الآخر للنزعة الإنسانية القائمة على اعتبار الإنسان بما هو إنسان هو المقياس الأمثل للحياة في شؤونها المختلفة، وبما تحويه من صور متعددة واعتقادات متباينة؛ من جانب، والمحبة والتسامح والتعاطف مع أصحاب الديانات الأخرى؛ من جانب آخر: هو بيت القصيد هنا في مبحث النزعة الإنسانية عند المتصوفة.

أما الأصل الذي بنى عليه الصوفية قولهم بوحدة الأديان من منظار

---

(١) ينظر المبحث الرابع من الفصل الخامس.
(٢) النور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبد الرحمن بدوي: ١٥٧.
(٣) ديوان ابن الفارض، التائية الكبرى، البيتان: ٤٦٥-٤٦٦: ص٢٧٦.
(٤) الإنسان الكامل: ١/١٩-٢٠.

النزعة الإنسانية: فيظهر من خلال نظرتهم إلى البشر على أنهم إخوة في الإنسانية ؛ وأن الخلاف في العقائد لا يضر، فهو خلاف جزئي بسيط، لا يؤثر على رباط الإخوة الإنساني. كما تتجلى النزعة الإنسانية عند المتصوفة في السعي إلى نشر مبدأ التسامح بين الأديان لأن كل أهل ملة ينشدون الحق بطريقتهم الخاصة، ووفق السلوك الذي ترتضيه أنفسهم.

يقول جولدتسيهر[1]: «ارتفعت بعض الأصوات منادية بأن العلم بوحدانية الله يشتمل على عنصر من عناصر الاتحاد والإخاء بين البشر، بينا الشرائع والأديان تسعى لإثارة التفرقة والانقسام فيما بينهم.. والإسلام ليس موضع استثناء في دعوى الصوفية. وهي عدم المبالاة بالأديان كافة . . . حتى لقد قيل: «إن السبل المؤدية إلى الله هي بقدر عدد أرواح الناس»[2].

والدعوة إلى الإنسانية باب واسع في هذا العصْر؛ ولجه دعاة الوحدة بين الأديان؛ يقول اللبناني أديب صعب: «إن التوفيق بين الأديان والمذاهب ضروري جدًا في كل زمان ومكان.. والمطلوب ليس أن يبدل المرء دينه؛ بل أن يقبل الآخرين على دينهم. وهذا يقتضي قيام

---

(١) اجنتس جولدتسيهر، مستشرق مجري من أصل يهودي، ولد سنة (١٨٥٠م) في المجر. درس في بودابست، ثم أكمل دراسته في برلين سنة (١٨٦٩م) وعاد أستاذًا في جامعة بودابست. رحل في بعثة علمية فزار مصر والشام وفلسطين. صار أستاذًا للغات السامية سنة (١٨٩٤م) في بودابست. له دراسات متنوعة في التراث الإسلامي في دائرة المعارف وغيرها فيها مغالطات ظاهرة. توفي سنة (١٩٢١م) ينظر موسوعة المستشرقين: ص١١٩.

(٢) العقيدة والشريعة في الإسلام. جولدتسيهر: ص١٥٢.

مفكرين ومفسرين في كل دين ؛ يعمل كل منهم على تفسير دينه انطلاقًا من الإنسانية الواحدة، ووصولًا إلى الإنسانية الواحدة ؛ مع عدم المفاضلة بين الأديان، أو طمس الأنبياء، أو إحالة العناصر الخاصة في هذا الدين أو ذاك على الظل»(١).

وظهرت النزعة الإنسانية في تاريخ التصوف في مراحله الأولى تقريبا ؛ عند مبتدعة الزهاد، من خلال دعوتهم للرحمة والتسامح ولين الجانب وخفض الجناح، وعبر اللجوء إلى الألفاظ العامة التي يدخل فيها المسلمون وغيرهم، كلفظ البشر، والناس، والخلق ونحوها في التعبير عن نزعتهم الإنسانية الشاملة. فمن ذلك أن إبراهيم بن شيبان(٢)، قال وقد سأله ابنه إسحاق عن كيفية الوصول إلى الورع ؟ فقال إبراهيم: «بأكل الحلال وخدمة الفقراء». فسأله من الفقراء ؟ فقال : «الخلق كلهم»(٣).

كما ظهرت عند كثير منهم الرغبة الجامحة في التضحية بالنفس فداء للبشر قاطبة، ولو كان ثمن هذا الفداء الخلود في النار، بحيث يتسع جسده للنار كلها، فلا يبقى فيها موضع لغيره. كما صاحب ذلك منهم الطلب الملح من الله على أن يعم برحمته البشر كلهم مؤمنهم وكافرهم، تقيهم وفاجرهم. فيذكر عن الدسوقي أنه طلب من الله يزداد له في جسمه، فزيد، ثم طلب ذلك مرارًا وفي كل مرة يزاد، حتى سأله الجبار

---

(١) الأديان الحية نشوؤها وتطورها، أديب صعب: ص٢٢٢.

(٢) إبراهيم بن شيبان القرميسني، نسبة إلى قِرْمِيسين من جبال العراق. صحب أبا عبدالله المغربي ثلاثين سنة، توفي سنة (٣٣٠هـ) وقيل سنة (٣٤٨هـ). ينظر: طبقات الصوفية: ص ٤٠٢، والمنتظم: ١٤/ ١١٩.

(٣) طبقات الأولياء، لابن الملقن: ص٢٢، وطبقات الصوفية: ص ٤٠٤-٤٠٥.

تعالى عن سبب ذلك فقال الدسوقي: «إنك قلت وقولك الحق في كتابك العزيز: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ﴾ [الأعراف: ١٨] وأنا أريد أن أملأ جهنم وحدي»[١].

وسئل أبو يزيد: بما وجدت هذه المنزلة؟ فقال: «أكرمني الحق بثماني كرامات وذكر منها رضيت بأن أحرق بالنار بدل خلقه شفقة عليهم»[٢].

وحكى عن الشبلي أنه قال أيضاً: «اللهم إن كنت تعلم أن فِيَّ بقية لغيرك فأحرقني بنارك، لا إله إلا أنت»[٣].

وقال الحلاج: «وأنا بما وجدت من روائح نسيم حبك، وعواطر قربك أستحقر الراسيات، وأستخف الأرضين والسماوات. وبحقك لو بعت مني الجنة بلمحة من وقتي، أو بطرفة من أحر أنفاسي لما اشتريتها. ولو عرضت عليّ النار بما فيها من ألوان عذابك لاستهونتها في مقابلة ما أنا فيه من حال استتارك مني. فاعف عنْ الخلق ولا تعف عني، وارحمهم ولا ترحمني. فلا أخاصمك لنفسي، ولا أسألك بحقي، فافعل بي ما تريد»[٤].

ويعتبر مبدأ التضحية فداء للبشر من الأسس التي قامت عليها النصرانية المحرفة، وهي بدورها استمدتها من الأديان الوثنية القديمة:

---

(١) التصوف والمتصوفة في مواجهة الإسلام. الخطيب ص٢٨٢ عن تبرئة الذمة في نصح الأمة محمد عثمان البرهاني. وينظر طبقات الشعراني: ١/ ١٥٤.

(٢) النور من كلمات أبي طيفور: ٨٨.

(٣) اللمع، للطوسي: ص٤٨٩.

(٤) أخبار الحلاج: ص٦٨.

كالهندوسية والبوذية، والديانة المصرية[١]، وهو بعينه ما نراه عند هؤلاء المتصوفة، وسعيهم لفداء البشرية كلها من العذاب في الآخرة، وهذا بلا شك ينم عن إيمان عميق من المتصوفة بوحدة البشر والتآخي الإنساني بين جميع الأجناس.

قال ابن الجوزي رحمه الله وهو يرد على البسطامي في قوله: «إلهي ! إن كان في سابق علمك أنك تعذب أحدًا من خلقك بالنار فعظم خلقي حتى لا تسع معي غيري»[٢].

«هذا القول خطأ من ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه قال: «إن كان في سابق علمك» وقد علمنا قطعا أنه لا بد من تعذيب خلق بالنار، وقد سمى الله عز وجل منهم خلقًا: كفرعون، وأبي لهب. فكيف يجوز أن يقال بعد القطع واليقين: «إن كان» !

الثاني: قوله: «تعظم خلقي» فلو قال: لأدفع عن المؤمنين؛ ولكنه قال: «حتى لا تسع غيري» فأشفق على الكفار أيضًا، وهذا تعاط على رحمة الله عز وجل.

الثالث: أن يكون جاهلاً بقدر هذه النار، أو واثقًا من نفسه بالصبر؛ وكلا الأمرين معدوم عنده»[٣].

---

(١) ينظر كتاب: العقائد الوثنية في الديانة النصرانية، لمحمد طاهر التنير رحمه الله: ص٤٨-٥٦. حيث ساق أمثلة متنوعة على عقيدة الفداء في الديانات الوثنية، وفي النصرانية.

(٢) تلبيس إبليس: ص٤٢٠، والنور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبد الرحمن بدوي: ص١٤٨.

(٣) تلبيس إبليس: ص٤٢٠.

ووصلت ببعضهم الجرأة على أن يطلب من الله تعالى أن يشفع للناس. كافة فهذا الشبلي يقطع بأنه سيشفع لبقية الأمم التي لن يشفع لها الأنبياء؛ ولعل هذا لشعوره بعلو مكانته عليهم، ورغبته في الرحمة واسعة بحيث لن يبقى في النار أحد.

يقول الشبلي: «والله لا رضي محمد ﷺ وفي النار من أمته أحد. إن محمداً يشفع في أمته، وأشفعُ بعده في النار حتى لا يبقى فيها أحد»[1].

قال ابن عقيل[2] رحمه الله: «الدعوى الأولى على النبي ﷺ كاذبة فإن النبي ﷺ يرضى بعذاب الفجار، كيف؟ وقد لعن في الخمر عشرة. فدعوى أنه لا يرضى بتعذيب الله عز وجل للفجار: دعوى باطلة، وإقدام على جهل بحكم الشرع. ودعواه- بأنه من أهل الشفاعة في الكل، وأنه يزيد على محمد ﷺ: كفر لأن الإنسان متى قطع لنفسه بأنه من أهل الجنة؛ كان من أهل النار. فكيف وهو يشيد لنفسه بأنه على مقام يزيد على مقام النبوة؛ بل يزيد على المقام المحمود، وهو الشفاعة العظمى»[3].

أيضا فإن المتصوفة ومن مبدأ إنساني جبري التمسوا العذر لكل

---

(١) تلبيس إبليس: ص٤٢٢.

(٢) أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الحنبلي، ولد سنة (٤٣١هـ) رزقه الله ذكاء، وقوة حفظ، توج ذلك بحسن ديانة، حمل عليه الحنابلة وهجروه؛ لاعتزال شاب عقيدته أول مره، ثم تاب منه، وألف في ذمه. توفي رحمه الله سنة (٥١٣هـ) ينظر الذيل على طبقات الحنابلة ١/ ١٤٢، والمنهج الأحمد: ٣/ ٧٨.

(٣) تلبيس إبليس: ص٤٢٢-٤٢٣.

كافر بالله ومشرك؛ فالبسطامي يعتذر لليهود، وطلب من الله أن يعفو عنهم. فيقول وقد جاز على مقابر اليهود: «ما هؤلاء حتى تعذبهم؟ كُفَّ! عظام جرت عليهم القضايا. اعف عنهم!(١) واجتاز بمقبرة اليهود فقال: معذورون. ومر بمقبرة المسلمين فقال: مغرورون»(٢).

وكان أبو يزيد يقول: «إلهي! تعذب أقوامًا في النار غداً من الأجنبية لا يعرفون معذبهم، فهلا تعذبني فأعرف معذبي؟»(٣).

وقال ابن عربي: «﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذُۢ بِنَاصِيَتِهَآۚ إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٥٦﴾ [هُود: ٥٦]، فكل ماش فعلى صراط الرب المستقيم، فهو غير مغضوب عليهم من هذه الوجه، ولا ضالون، فكما كان الضلال عارضاً، فكذلك الغضب الإلهي عارض، والمآل إلى الرحمة التي وسعت كل شيء وهي السابقة»(٤).

ويقول الشعراني: «اعلم أن الموحد سعيد بأي وجه كان توحيده وإن لم يكن مؤمناً بكتاب ولا رسول ويدخل الجنة»(٥).

والصوفي الكردي أحمد خاني يتمنى الخير لبني البشر جميعًا، ويطلب من الله أن ينقذ كل بني آدم من النار، فيقول: «حاشا لكمال رأفتك، وجلالك ورحمتك؛ أن تجعل كفرنا ومعاصينا ذريعة لعقابنا،

---

(١) تاريخ التصوف الإسلامي، عبد الرحمن بدوي: ٢٧-٢٨ عن ماسنيون: «مجموع نصوص غير منشورة» ص٣٠-٣١. وينظر ميزان الاعتدال: ٢/ ٣٤٦. وتاريخ الإسلام، (وفيات ٢٦١-٢٨٠هـ): ص١١٢.

(٢) اللمع، للطوسي: ص ٤٧٣.

(٣) النور من كلمات أبي طفيور: ٦٤.

(٤) فصوص الحكم: ص ١٠٦.

(٥) اليواقيت والجواهر للشعراني: ٢/ ٥٨.

وأنت الإله الملك، حاشا أن يليق بك هذا النوع من الجزاء والمكافأة على أعمال العباد المقدرة عليهم، سواء عندك الكفر والإيمان، النعيم والنيران. إن أظهرت غضبك علينا سيتحول النعيم إلى جحيم. وإن أفضت علينا سحائب رحمتك فإن الجحيم سينقلب إلى نعيم. وإننا وإن كنا كفارًا وعصاة؛ نأمل جميعًا في رحمتك ومغفرتك»[(١)].

وابن عربي يرى أن «رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً وحكماً»[(٢)]، وأنها «عمت كل عين»[(٣)]، وفي ذلك يقول:

فرحة الله في الأكوان سارية   وفي الذوات وفي الأعيان جارية
مكانة الرحمة المثلى إذا علمت   من الشهود مع الأفكار عالية

فكل من ذكرته الرحمة فقد سعد، وما ثم إلا من ذكرته الرحمة، وذكر الرحمة الأشياء عين إيجادها إياها، فكل موجود مرحوم»[(٤)].

أما ابن سبعين فقد ذهب إلى القول بأن الرحمة الإلهية هي الفاعلة في هذا الوجود، وسارية في الكل، ويدخل فيها الجميع، وشاملة المؤمن والكافر، والمطيع والعاصي، وبمقتضاه يدخل الكل الجنة، كيف ما كان الفعل الذي يصدر عن الإنسان خيرًا أو شرًا، إيمانًا أو كفرًا، يقول ابن سبعين: «صح أن الرحمة هي الفاعلة، ولها يرجع، ولا يعتبر العمل معها، وبها يدخل الكل الجنة .. رحمة الله هي الفاعلة وهي العامة، وهي مهيأة للخير، وهي جاءت بالخير، وهي عصمت من

(١) ملحمة ميم وزين، أحمد خاني: ص٣٧-٣٨. وينظر ص٢٩ من نفس الكتاب.
(٢) فصوص الحكم: ص١٧٧.
(٣) فصوص الحكم: ص١٧٧.
(٤) فصوص الحكم: ص١٧٧-١٧٨. بتصرف.

الشر، وهي حفظت، وهي هدت، وهي أرشدت، وهي هو ولا شيء مثلها»[(١)].

وبهذه الرحمة فإن النار لا يبقى لها أي أثر على ساكنها لأنه مشمول بالرحمة العامة؛ فلا تضره النار أبدا، يقول ابن سبعين: «لا بد للنار أن يعدم عامرها، فينتقل بذلك إلى أحسن حال، ويستدرج بالرحمة الخاصة إلى الرحمة العامة.. وفي قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾ [الإسراء: ٨٤]، وأطلق القول على المؤمن والكافر وجعل الرحمة عليهما»[(٢)].

ويقول العطار في إحدى حكاياته مبينًا شمول الرحمة في الآخرة للمؤمنين والكفار على حد سواء: «الرحمة شمس مشرقة، ونورها يعم جميع الكائنات، فانظر رحمة الله، فقد عاتب نبياً من أجل كافر، قال الحق تعالى: لقد استغاث قارون متلهفًا حيث قال: «إن لك يا موسى سبعين حملًا». فأجابه موسى: «لن تعطى حملًا واحدًا، إلا إذا خاطبتني لحظة بذلة». فاستأصلت شأفة الشرك من روحه، وخلعت على صدره خلعة الدين، أما أنت يا موسى، فقد أهلكته بالعديد من الآلام، وجعلته ذليلًا، ووضعت رأسه في التراب، فلو كنت خالقه، لاستمرأت تعذيبه. إن من يرحم عديمي الرحمة، يجعل أهل الرحمة أولياء نعمته، فبحار فضله لا تنضب»[(٣)].

ويسوق العطار قصة لأحد عباد الأصنام يبين فيها أن الله تعالى قبل

---

(١) رسائل ابن سبعين، الرسالة الرضوانية: ص٣٢٠.

(٢) رسائل ابن سبعين، الرسالة الرضوانية: ص٣١٧.

(٣) منطق الطير: ص٢٦٠.

دعاء هذا المشرك، وغلب الرحمة: «كان جبريل ذات ليلة في السدرة، يسمع صوت عبد في الحضرة يقول «لبيك» فقال: إن عبدًا يدعو الله الآن، وأنا لا أعرف ذلك الشخص الذي يدعوه، وكل ما أعلم أنه عبد له مكانته، حيث ماتت نفسه، وحيي قلبه...، ذهب جبريل، فرآه هناك، حيث كان يناجي الأصنام بذلة وانكسار، فانطلق لسانه قائلًا: إلهي: لتمزق تلك الحجب، واكشف لي ذلك السر، فهل تجيب بلطفك من يكون بالدير يناجي الأصنام؟ قال الحق تعالى: إن له قلبًا أسود، لذا لا يعرف طريق الضلال الذي سلكه، وإذا كان قد أخطأ ذلك الخسيس من الغفلة .. فلا أسلك طريق الخطأ معه وأنا في تمام المعرفة، والآن أهبه الطريق إلى الحضرة، وسيطلب لطفنا له المعذرة. قال هذا، وهدى روحه إلى الطريق، فلهج لسانه بذكر ربه. متى تدرك أن أصول تلك الملة، هي السير إلى الأعتاب بلا عذر أو علة، فإن لم تدرك الأعتاب مطلقًا، فلن يكون أي متقاعس أقل منك اضطرابًا، إن الجميع لا يسلمون بالزهد، كما لن يقبل الجميع نحو أعتابه»[(١)].

ويذهب الجيلي إلى أن الله يغفر للمشركين عندما يتجلى باسمه الغفور، يقول الجيلي: «اسمه الغفور: هو الذي لا يؤاخذ على ذنب كائنًا ما كان الذنب. والفرق بينه وبين اسمه الغافر: أن الغافر يخص بالمغفرة، والغفور يعم بها. فقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨]، هذا من حيث تجلي اسمه الغفار؛ فإنه تخصيص للمغفرة بما دون الشرك، فمفهوم أهل الظاهر من نص الآية: أنه لا يغفر الشرك على الإطلاق. ومفهوم أهل الحقائق

(١) منطق الطير: ص ٢٥٨-٢٥٩.

منها: أنها لا يغفر الشرك في تجلي اسمه الغافر على التقييد، ويغفره في تجلي اسمه الغفور، وقد صرح بذلك في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ۝٥٣﴾ [الزُّمَر: ٥٣]، فعلم أن مغفرة الذنب على الإطلاق هو لتجلي اسمه الغفور؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ۝٩٨﴾ [يُوسُف: ٩٨]، عقيب قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ﴾ ولا ذنب أعظم من الشرك؛ فينبغي أن يكون داخلا تحت هذا العموم»[1].

والشرك بلا شك داخل في عموم الآية فيغفر الله لمشرك إذا تاب من شركه، أما إذا مات على الشرك فهو في النار خالداً فيها كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمْ شَرُّ ٱلْبَرِيَّةِ ۝٦﴾ [البَيِّنَة: ٦]، ولا تشمله الرحمة كما زعم الجيلي، والآيات التي بعدها تبين ذلك حيث يقول جل وعلا: ﴿وَأَنِيبُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُواْ لَهُۥ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ۝٥٤ وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ۝٥٥﴾ [الزُّمَر: ٥٤-٥٥] والآيات بعدها. فلا بد من التوبة الصادقة، والإنابة إلى الله تعالى، واتباع ما أنزل إلينا من عنده سبحانه، ومما أنزل: الإيمان بالله الواحد الأحد العزيز الصمد إلهًا ومعبودًا وربًا، لا شريك له في ألوهيته ولا في ربوبيته، والإيمان بمحمد ﷺ رسولًا ونبياً، وطاعته فيما أمر، والإيمان بأن الإسلام هو الدين الذي لن يقبل الله من أحد سواه: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُۗ﴾ [آل عِمرَان: ١٩].

---

(١) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص١٢٢-١٢٣.

ويقول الجيلي مؤكدًا شمول الرحمة والرأفة لكل كافر ومشرك في الدنيا والآخرة: «الرأفة: هي عبارة عن شمول الرحمة للكون في سائر أحواله؛ حتى لا يكون الكون في حاله إلا وقد شملته الرأفة سواء ظهرت فعرفها الكون، أو خفيت عنه فلم يعرفها. وهذه الرحمة السابغة الصادرة من الرأفة الإلهية محيطة بالكون أعلى وأسفل شقيًا وسعيدًا، في الدنيا والآخرة والجنة والنار، وفي جميع المواطن سواء عرفت أم جهلت فإنها حاصلة؛ لكنها تتفاوت على قدر ظهوره وبطونه»(١).

ويقول التلمساني: «مقام الرحمانية لا يبقى فيه خلاف»(٢) ثم ذكر عبارة عبد الرحيم شيخ ابن الصياغ في الصعيد الأعلى من أرض مصر، وهي قوله: «كنت أنكر على نفسي أن أكون في بلد يكون فيه يهودي، أو نصراني، وأنا الآن لا أستنكف أن أعانقهم»(٣)؛ لأن اليهود والنصاري- بحسب هذا المفهوم الصوفي- إخوة في الإنسانية تشملهم الرحمة الربانية في الآخرة «لأن رحمة الرحمن وسعت كل شيء، وكل من وسعت رحمته إياه فهو مرحوم»(٤)؛ فبالتالي ينبغي موالاتهم ومحبتهم. وفي هذا مخالفة ظاهرة لصريح الكتاب والسنة حيث وردت النصوص بتحريم مولاتهم ومحبتهم.

وما ذهب إليه هؤلاء المتصوفة يناقض نصوص الكتاب والسنة،

---

(١) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ١٩٤.
(٢) شرح مواقف النفري: ص ١٩٤.
(٣) شرح مواقف النفري: ص١٠٦، ٩٧-٩٨. وعبدالرحيم هذا لم أجد ترجمته.
(٤) مرآة العارفين، لجمال الدين الأفغاني، ضمن الآثار الكاملة لجمال الدين الأفغاني: ٢/ ٤٤.

والتي تنص على أن من لم يدن بالإسلام فهو من أهل النار، قال تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران: ٨٥]، وقال ﷺ: «والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أصحاب النار»[١].

وخلط المتصوفة في دعوتهم للوحدة بين الأديان من منطلق إنساني بين الرحمة العامة والرحمة الخاصة، فانطلقوا في مفهومهم للرحمة على تنزيل ذلك كله في حق الكفار والمشركين، وخلطوا بين الرحمة العامة التي يشترك فيها البشر كلهم، وبين الرحمة الخاصة للمؤمنين: فالرحمة العامة التي يشترك فيها المؤمن والكافر، والبر والفاجر هي التي وسعت الخلق في أرزاقهم، وأسباب معايشهم، ومصالحهم وبها يتراحمون، أما الرحمة الخاصة المقتضية لسعادة الدنيا والآخرة فهي للمؤمنين حيث ألهمهم الله الإيمان في الدنيا، وينجيهم في الآخرة من النار، دل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلَّذِينَ هُم بِـَٔايَٰتِنَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٥٦﴾ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ﴾ [الأعراف: ١٥٦-١٥٧]. وبهذا القيد خرج من الرحمة الخاصة إبليس واليهود والنصارى وسائر الملل، ودخلت أمة الإسلام وحدها[٢].

ومن هذا المفهوم الإنساني الواسع المتضمن للمحبة الصادقة

---

(١) سبق تخريجه: ص ١٨٩.

(٢) ينظر تفسير الطبري: ١٣/ ١٥٩، والأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، للقرطبي: ١/ ٧٣.

للمخالف في الملة ينطلق الصوفي النقشبندي المعاصر أحمد كفتارو[(١)] في دعوة لوحدة أخوية إنسانية في ظل الأديان الإبراهيمية: «أخوة في الإنسانية يلتقي عليها المسلمون مع البشر كافة سواء كانوا من أصحاب الديانات السماوية أو من مذاهب وملل أرضية»[(٢)].

يقول أحمد كفتارو في محاضرة له بعنوان «وحدة الأديان واللقاء

(١) هو أحمد بن محمد أمين كفتارو. ولد سنة (١٣٣٠هـ-١٩١٢م)، تلقى تعليمه على عدد من علماء الشام على رأسهم والده (١٢٩٤-١٣٥٧هـ)، وتلقى عنه أيضًا التصوف على الطريقة النقشبندية، وتولى مهام الوعظ والإرشاد والتعليم بعد وفاة والده. شارك في تأسيس رابطة العلماء في الجمهورية العربية السورية عام (١٩٤٦م). تولى منصب الإفتاء في سورية منذ عام (١٩٦٤م) حتى وفاته. رئيس مجمع أبي النور الإسلامي منذ تأسيسه عام (١٩٧٤م) حتى وفاته يوم الأربعاء: ١٦/ ٧/ ١٤٢٥هـ. عضو في عدد من المؤتمرات والمجامع والمنظمات الإسلامية كما شارك في كثير من لقاءات الحوار بين الأديان. ويعتبر من الدعاة إلى تجديد التصوف في هذا العصر وإلى اتباع ميثاق العمل الصوفي الذي يضم الحركات الصوفية ضمن مكتب تنسيق، وله محاضرة موسومة بـ «تجديد التصوف وإعادته إلى القرآن والسنة وميثاق العمل الصوفي» ألقيت أمام اجتماع لجنة التنسيق والمتابعة للطرق والحركات الصوفية في القيادة الشعبية الإسلامية العالمية، خلال الفترة ٢١-٢٣/ ٣/ ١٩٩٥م. في باكو بأذربيجان. تنظر المحاضرة وترجمة موسعة في الموقع الرسمي للشيخ أحمد كفتارو على الإنترنت: كما ينظر كتاب: «الشيخ أحمد كفتارو ومنهجه في التجديد والإصلاح» إعداد: محمد الحبش.

(٢) «موقف الإسلام من الأديان السماوية» محاضرة للشيخ كفتارو في المؤتمر الإسلامي المنعقد في بوفالوا - نيويورك خلال الفترة: ٢٣-٢٧/ ٥/ ١٩٩٧م. ينظر www.kuftaro.org/arabic/index.htm موقع الشيخ أحمد كفتارو على الإنترنت، وينظر كلمته التي ألقاها في شهر حزيران سنة ١٩٨٦م في موسكو في المؤتمر الذي انعقد بمناسبة (مرور ألف سنة على إنشاء الكنيسة في روسيا) في كتاب الدعاة والدعوة الإسلامية المعاصرة المنطقة من مساجد دمشق: ٢/ ٧٢٥، و الشيخ أحمد كفتارو ومنهجه في التجديد والإصلاح: ص١٤٢-١٤٤.

بين الإسلام والمسيحية» إن «تلاقي الديانتين (أي الإسلامية والنصرانية) في أصولهما وأهدافهما جعلت الكثير من العلماء ورجال الدين في مشرقنا العربي وغيره من أبناء الديانتين والكثير من الأدباء والشعراء يشمرون عن سواعدهم بالدعوة والتبشير إلى تعاون وبحث وتلاق وحوار بين الإسلام والمسيحية لتحقيق مصلحة الإيمان والمؤمنين بل والأخوة والسلام للبشرية جمعاء»[1]. ويقول: «أيها الإخوة. لقد دفع هذا الشعور الأخوي بين المسلمين والمسيحيين الشاعر المسيحي الكبير حليم دموس وهو من كبار شعراء المشرق العربي أن يقول في قصيدة له حول ذلك:

لعمرك ما الأديان إلا نوافذ ... ترى الله منها مقلة المتعبد
وأقسم لو يدري الورى كنه دينهم ... لما فرقوا ما بين عيسى وأحمد
فألمس في القرآن عيسى بن مريم ... وألمح في الإنجيل روح محمد

وأما الشاعر الشهير المسلم أحمد شوقي، أمير الشعراء العرب فيقول:

ما كان مُختلفُ الأديان داعية ... إلى اختلاف البرايا أو تعاديها
الكتبُ والرسل والأديان قاطبةً ... خزائنُ الحكمة الكبرى لواعيها
محبة الله أصل في مراشدها ... وخشية الله أسٌّ في مبانيها»[2]

---

(١) المحاضرة التي ألقاها كفتارو في جامعة فينا - النمسا في ١٨/ ٥/ ١٩٧٩م، وهي مطبوعة ضمن كتاب محمد والمسيح يتصافحان، إيمان خالد العاصي: ٢/ ١٦.

(٢) المحاضرة التي ألقاها كفتارو في جامعة فينا - النمسا في ١٨/ ٥/ ١٩٧٩م، وهي مطبوعة ضمن كتاب محمد والمسيح يتصافحان، إيمان خالد العاصي: ٢/ ١٧. وأبيات شوقي، سبق ذكرها وتخريجها. وينظر في كتاب الشيخ أحمد =

ويقول كفتارو أيضا: «وبعد أن التقت في الجوهر واللب فروع العائلة الإبراهيمية، حيث الأصول واحدة والأنبياء أبناء علات، بعد هذا أليس من الواجب علينا نحن المؤمنين من كل الديانات السماوية أن نلتقي ونتعاون؟»(١).

وفي مستهل محاضرة له بعنوان: «العمل المشترك تحت راية الإيمان» يشكر كفتارو الله تعالى أن «أتاح لنا فرصة هذا اللقاء مع إخوة لنا في البشرية» ويبين كفتارو أن الوحدة بين الأديان الإبراهيمية خصوصا بين الإسلام والمسيحية تقوم على أساس أنهما «يؤمنان بالإله الخالق الواحد، وبيوم القيامة، وبالعمل الصالح الذي يسعد الإنسان، وينقذه من عذاب الله ويدخله فردوسه»(٢).

ويحث كفتارو رجال الدين من مختلف البلدان والأديان أن يؤكدوا

= كفتارو ومنهجه في التجديد والإصلاح ص٨٥-٨٦: دعم الشيخ كفتارو للشاعر النصراني حليم دموس وغيره من نصارى لبنان في دعوتهم لوحدة الأديان.

(١) المحاضرة التي ألقاها كفتارو في جامعة فينا - النمسا في ١٨/ ٥/ ١٩٧٩م، وهي مطبوعة ضمن كتاب محمد والمسيح يتصافحان، إيمان خالد العاصي: ٢/ ١٨.

(٢) «العمل المشترك تحت راية الإيمان» محاضرة لأحمد كفتارو ألقاها في مؤتمر (السلام من أجل الإنسانية) المنعقد في فينا - النمسا خلال الفترة: ٣٠/ ٣-٤/ ٤/ ١٩٩٣م. عن الموقع الرسمي لأحمد كفتارو على شبكة الإنترنت. ويفصّل أحمد كفتارو ما أجمله هنا حول الأسس التي يمكن أن توحد بين الأديان في كلمة بعنوان: «الحوار بين الإسلام والمسيحية: نهاية الحروب الصليبية أم بداية جديدة» ألقيت في مؤتمر منبر sad تحت رعاية الأكاديمية السويسرية للتنمية، المنعقد في بال - سويسرا خلال الفترة ٢٦-٢٧/ ١١/ ١٩٩٥م. وكذلك في كلمته المعنونة بـ «آفاق المستقبل ودعم الحوار بين المسلمين والغرب» قدمت في المؤتمر التاسع للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية المنعقد تحت شعار: الإسلام والغرب: الماضي الحاضر المستقبل في القاهرة من ١٣-١٦/ ٧/ ١٩٩٧م. ينظر موقع الشيخ على الشبكة.

«لكل الناس أن الله وأنبياء الله، وخاصة أبناء شجرة إبراهيم عليه السلام ؛ لا ترضى إلا الأخوة والسلام والمحبة بين أبناء البشر»(١).

ويقول: «إن جميع الديانات السماوية ذات مصدر واحد وهدف واحد، والقرن القادم الحادي والعشرون إنما هو قرن الإيمان، وعلى جميع المسئولين في العالم وعلى رأسهم قادة الأديان في العالم أن يبذلوا الجهد المخلص لجعل القرن القادم قرن تآلف وحوار وتعاون، بين أتباع الديانات لا أن يجعلوه قرن صراع وتناقض فيما بينهم»(٢).

ويقول : «أيها الأخوة والأخوات إنني متفائل ومستبشر بأن المسيحي لا بد وأن يعانق المسلم، وأن الإنجيل لا بد وأن يتصافح مع القرآن، إنهما ملتقيان عندنا في الشرق منذ القديم ؛ لكني أرى أنهما سيلتقيان مرة أخرى بإذن الله في عصرنا الحديث وفي كل أنحاء العالم ليضيفا على الكون روحاً جديدة يشم منها الإنسان رائحة الحب والإخاء والسلام عدا عن مكافأة الله ورضوانه في الآخوة»(٣). ويقول : «أجد

---

(١) المحاضرة التي ألقاها كفتارو في جامعة فينا- النمسا في ١٨/ ٥/ ١٩٧٩م، وهي مطبوعة ضمن كتاب محمد والمسيح يتصافحان، إيمان خالد العاصي: ٢/ ١٩.

(٢) «العلاقات بين أبناء الديانات السماوية»: كلمة أحمد كفتارو التي ألقاها في مجمع أبي النور الإسلامي بدمشق بحضور الدكتور جورج كيري رئيس أساقفة كانتربري والوفد المرافق له، الجمعة: ١٢/ ١٠/ ١٤١٩هـ الموافق ٢٩/ ٩/ ١٩٩٩م. عن الموقع الرسمي لأحمد كفتارو على شبكة الإنترنت: www.kuftaro.org/arabic/index.htm وينظر في موقع كفتارو محاضرته: «الإخاء الإسلامي المسيحي حقيقة تاريخية وضرورة اجتماعية» ضمن فعاليات ندوة الإخاء بين أبناء الأديان المنعقدة في مكتبة الأسد بدمشق خلال الفترة: ٢٤-٢٥/ ١/ ٢٠٠٠م.

(٣) المحاضرة التي ألقاها كفتارو في جامعة فينا- النمسا في ١٨/ ٥/ ١٩٧٩م، وهي مطبوعة ضمن كتاب محمد والمسيح يتصافحان، إيمان خالد العاصي: ٢/ ٢١.

تقاربًا، بل تحاببًا، بل اتحادًا ووحدة تتمثل بين أبناء سيدنا عيسى وأبناء سيدنا محمد... أجد تجاوبًا وتعاونًا صادقًا يتحقق بين أبناء الإنجيل وأبناء القرآن»[1].

العبارات السابقة صادرة عمن يتصدر الإفتاء في بلد عربي مسلم، وممن جعل حجته ودليله على صدق دعواه الشعر، والعبارات العاطفية الجياشة، لا القرآن ولا السنة. وفي دليله وحجته من التهافت والسقوط ما لا يحتاج معه إلى بيان. ولا أعلم هل غاب عن الشيخ آيات القرآن الكثيرة التي تبين أن من يدعو لإخوتهم هم كفار مشركون بنص كتاب الله الكريم؟ ألم يقرأ، ويسمع قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا ۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٥﴾﴾ [البَقَرَة: ١٣٥]، وقوله تعالى: ﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوا ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ ۗ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴿٢٠﴾﴾ [آل عِمرَان: ٢٠]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عِمرَان: ٨٥].

وفي دلالة واضحة على عدم تعظيم الله وتقديره حق قدره، ذهبت المتصوفة إلى أن الرحمة والعفو عن الخلق ليس تفضلا من الله تعالى؛ بل هذا هو أقل القليل الذي يستحقه البشر من ربهم. حيث إنه تعالى وصف نفسه بالرأفة والرحمة؛ ومن هذا الجانب أوجب المتصوفة على الله تعالى أن يغفر لجميع الخلق مؤمنهم وكافرهم. خصوصًا أن الطاعة

---

(١) محاضرة إذاعية أحمد كفتارو ألقيت بتاريخ ١٦/ ٣/ ١٣٨٠هـ الموافق ٧/ ٩/ ١٩٦٠م. عن كتاب تلميذه الدكتور محمد حسن الحمصي: الدعاة والدعوة الإسلامية المعاصرة المنطلقة من مساجد دمشق: ١/ ٥٢٧.

لا تنفع الرب، كما أن المعصية لا تضره.

يقول البسطامي : «لو غفر لجميع الخلق لما كان منه بكبير حيث قال : إني على الخلق رؤف رحيم»[١]. وقال البسطامي : «إذا كان يوم القيامة، وأدخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، فأسأله أن يدخلني النار. فقيل : لم؟ قال : حتى تعلم الخلائق أن بره ولطفه في النار مع أوليائه».

قال ابن الجوزي: «هذا الكلام من أقبح الأقوال لأنه يتضمن تحقير من عظم الله أمره»[٢].

والبسطامي هنا يستخف باليوم الآخر، وما يذكره الإسلام من الجنة والنار وكل ما يشعر بالحس، ويرى أنه لا فرق بين الجنة والنار فكلاهما سجن، ولا تتميز الجنة بشيء يستفيد منه البشر، بل يجب على الله أن يترفع في استخدامها لثواب البشر أو عقابه.

قال أبو يزيد: «لو تغفر من رأس آدم إلى يوم القيامة غفرت عن قبضة تراب. ولو تحرق بالنار من رأس آدم إلى يوم القيامة أحرقت قبضة تراب»[٣]. وهذه عبارة فيها نوع من اللوم لله في تعذيبه للبشر.

ومثله الرفاعي حين سئل: «لو كانت جهنم لك ما كنت تصنع بها؟ تعذب بها أحدًا. فقال : لا وعزته، ما كنت أدخل إليها أحدًا»[٤]. فالرفاعي جعل من نفسه أكثر رحمة وكرمًا من الله تعالى.

---

(١) النور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبد الرحمن بدوي: ١٠٢.
(٢) تلبيس إبليس: ص ٤١٤-٤١٥.
(٣) النور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبد الرحمن بدوي: ١٠٤.
(٤) تاريخ الإسلام، للذهبي (وفيات ٥٧١-٥٨٠هـ): ص ٢٥٢.

ويرى سنائي أن فضل الله ورحمته تجعل الناس موحدين، يقول سنائي: «يا رب من فضلك ورحمتك اجعل القلب والروح جديرين بالنظر إلى اسمك. والكفر والدين كلاهما في طريقك مسرعان، قائلين: وحده لا شريك له»[(١)].

ويقول ابن عربي: «وقد وجدنا في نفوسنا، ممن جبلهم الله على الرحمة: أنهم يرحمون جميع عباد الله؛ حتى لو حكمهم الله في خلقه لأزالوا صفة العذاب من العالم بما تمكن حكم الرحمة من قلوبهم، وصاحب هذه الصفة أنا وأمثالي ونحن مخلوقون أصحاب أهواء وأغراض، وقد قال عن نفسه جل علاه إنه أرحم الراحمين فلا نشك أنه أرحم الراحمين فلا نشك أنه أرحم منا بخلقه، ونحن قد عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة في الرحمة، فكيف يتسرمد عليهم العذاب، وهو بهذه الصفة العامة من الرحمة إن الله أكرم من ذلك، ولا سيما وقد قام الدليل العقلي على أن الباري لا تنفعه الطاعات، ولا تضره المخالفات»[(٢)].

ويقول العطار: «إن جاز أن يقتصر عمل الجميع على الصلاة، لجاز أن تقتصر حكمته على المجاز»[(٣)].

يقول الجيلي: «الرحمة لا بد لها أن تعم الكافر والمسلم في الآخرة أيضا»[(٤)].

---

(١) حديقة الحقيقة، سنائي الغزنوي: ١/ ٢٨.
(٢) الفتوحات المكية: ٣/ ٢٧.
(٣) منطق الطير: ص ٢٦١.
(٤) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ٧٤-٧٥.

وما أوجبه المتصوفة على الله تعالى، ووصفه بالظلم ولومه على تعذيب الكفار كما هو المفهوم من نصوصهم، وتحقير خلقه ونحو ذلك من العظائم لا يقوله مسلم مؤمن بالله تعالى؛ فالله سبحانه وتعالى وصف نفسه بعدم الظلم فقال: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴿٤٩﴾﴾ [الكهف: ٤٩]، وقال تعالى في الحديث القدسي: «إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرمًا فلا تظالموا»[١] وذلك ليس عجزًا منه سبحانه بل لكامل عدله، ومن هذا الباب فإنه لا يعاقب أحدًا إلا بعد الإنذار والإعذار وقيام الحجة على العباد بكفرهم وإعراضهم عن طاعة الله وتكذيبهم رسله. كما جاء في حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ليس أحد أحب إليه العذر من الله، من أجل ذلك أنزل الكتاب وأرسل الرسل» وفي لفظ: «ولا أحد أحبُّ إليه العذر من الله؛ من أجل ذلك بعث المبشرين والمنذرين»[٢].

فإعذار الناس بإرسال الرسل إليهم وإقامة الحجة عليهم مما يحبه الله تعالى ويرضاه. وإذا كان تعالى لا يعذب على ترك الإيمان إلا بعد بلوغ لحجة فمن باب أولى أنه لا يعذب أحدًا على تركه مأمورًا، أو فعله محذورًا إلا بعد قيام الحجة عليه. ونقل ابن حجر عن القاضي عياض في معنى الحديث قوله: «المعنى بعث الرسل للإعذار والإنذار لخلقه قبل أخذهم بالعقوبة، وهو كقوله: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ

---

(١) رواه مسلم: كتاب البر والصلة (٥) باب تحريم الظلم، رقم (٢٥٧٧) ٤/ ١٩٩٤. من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري: التفسير سورة الأعراف (١) رقم (٤٦٣٧)، ومسلم: التوبة (٦) باب غيرة الله تعالى، وتحريم الفواحش رقم (٢٧٦٠) ٤/ ٢١١٤. والترمذي: الدعوات باب (٩٦) رقم (٣٥٣٠) ٥/ ٥٤٢-٥٤٣.

﴿حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾ [النِّساء: ١٦٥]»[1].

فإذا أعرضوا وكذبوا بعد البلاغ كان مصيرهم النار جزاء كفرهم وتكذيبهم الرسل؛ عدلًا منه سبحانه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ وَٱلۡمُشۡرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآۚ﴾ [البَيِّنَة: ٦]، والنصوص الواردة في وعيد الكفار مشروطة بعدم توبتهم من شركهم وكفرهم، أما إن ماتوا على كفرهم بالله بعد قيام الحجة فهم مخلدون في النار.

وأما ما يوجبه الصوفية على الله من تلقاء أنفسهم، فهذا قول باطل معلوم فساده؛ إذ ليس لأحد سوى الله أن يوجب عليه تعالى، فالله أحق على نفسه ما أحق، وأوجب عليها ما أوجب وهذا من كمال حكمته وعدله وفضله؛ وليس لأحد منة عليه سبحانه فهو المتفضل على عباده، إن غفر لهم فبرحمته، وإن عاقبهم فبعدله سبحانه. وقد دلت النصوص أن الله تعالى أوجب على نفسه الرحمة والمغفرة للمؤمنين إذا تابوا وأصلحوا كما قال تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمۡ عَلَىٰ نَفۡسِهِ ٱلرَّحۡمَةَۖ أَنَّهُۥ مَنۡ عَمِلَ مِنكُمۡ سُوٓءَۢا بِجَهَٰلَةٖ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعۡدِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَأَنَّهُۥ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ۝٥٤﴾ [الأنعَام: ٥٤] وقد استثنى سبحانه من أشرك به، فقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النِّسَاء: ٤٨]. فهؤلاء لا يدخلون في الرحمة والمغفرة لأنهم أعرضوا وماتوا وهم كفار كما قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمۡ كُفَّارٞ فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡ أَحَدِهِم مِّلۡءُ ٱلۡأَرۡضِ ذَهَبٗا وَلَوِ ٱفۡتَدَىٰ بِهِۦٓۗ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ ۝٩١﴾ [آل عِمرَان: ٩١].

---

(١) فتح الباري: ١٣/ ٤١١.

ومن منطلق الوحدة الإنسانية : كانت نظرة المتصوفة إلى العقوبات الشرعية، وما تستلزمه من إقامة الحدود والتعزيز، والأخذ على يد المجرمين : نظرة يكتنفها الكثير من الغموض، فلم يتعرض الأقطاب للعقوبات الشرعية، وتغيب عن أدبياتهم عبارة إقامة الحدود التي يرددها الفقهاء في مقام إجراء الحكم الشرعي بما فيه العقوبات. وأحاديث تنصرف إلى الرحمة بالخلق وتبدو وصاياهم عن حسن التعامل والتسامح موجهة للناس في علاقاتهم ببعضهم البعض. ولا شك في أنهم يستبشعون العقوبات الشرعية لقسوتها بزعمهم، وإن لم يتجرأوا على إنكارها وإنما أنكروا العقاب مفهوماً عامًا[١].

وإنكار العذاب وجد عند بعض فلاسفة النصارى كالفيلسوف : إريجنا. حيث يشك في وجود الجحيم، ومعنى الآلام في الآخرة. وليس الجحيم عنده إلا شقاء الضمير فقط[٢].

وقد لجأ المتصوفة إلى تحريف معاني النصوص الشرعية في إنكار العذاب في الآخرة، بل كل بني الإنسان عندهم من أهل النعيم. سواء كان هذا التحريف على حقيقته بحيث أنكروا أن يكون هناك عذابًا البتة، وفسروا حقيقة النار أنها النعيم المقابل لصفات الجلال، فأهل النار يتنعمون فيها لأنها تجل من تجليات الحق في صفات الجلال. أو كان هذا التحريف عن طريق الاستخفاف بالنار، وأن من السهولة بمكان إطفاؤها، أو قدرة الصوفي على ملئها لوحده ونحو ذلك.

يقول البسطامي «ما النار؟! لأستندن إليها غداً وأقول اجعلني

(١) ينظر مدارات صوفية، هادي العلوي: ٨١-٨٢.
(٢) ينظر الموسوعة الفلسفية، عبد المنعم الحفني: ص٤٠.

لأهلها فداء. ما الجنة ! لعبة صبيان»[١].

كما تمنى البسطامي أن القيامة قد قامت؛ لينصب خيمته على جهنم فتراه النار فتخمد. يقول البسطامي: «وددت أن قامت القيامة حتى أنصب خيمتي على باب جهنم، فسأله رجل منا: ولما ذاك يا أبا يزيد؟ قال إني أعلم أن جهنم إذا رأتني تخمد، فأكون رحمة للخلق»[٢].

قال ابن عقيل - بعد أن حكى قولًا لأبي يزيد قريبًا مما سبق ذكره-: «من قال هذا كائن من كان، فهو زنديق يجب قتله؛ فإن الأهوان بالشيء ثمرة الجحد»[٣].

ويقول الحلاج ممعنًا في الاستخفاف بالنار: «لولا أن الله تعالى قال: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ﴾ [الأعراف: ١٨]؛ **لكنت أبصق في النار حتى تصير ريحانًا على أهلها**»[٤].

ويقول الدسوقي: «وقد كنت أنا وأولياء الله أشياخاً في الأزل، بين يدي قديم الأزل، وبين يدي رسول الله ﷺ.. ثم التفت إلي رسول الله ﷺ، وقال: «يا إبراهيم: سر إلى «مالك»، وقل له يغلق النيران، وسر إلى «رضوان» وقل له يفتح الجنان، ففعل «مالك» ما أمر به، وفعل

(١) ميزان الاعتدال، للذهبي: ٢/٣٤٦. وتاريخ الإسلام، للذهبي (وفيات ٢٦١-٢٨٠هـ): ص١١٢.
(٢) تلبيس إبليس: ص٤١٤. والنور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبد الرحمن بدوي: ١٤٧.
(٣) تلبيس إبليس: ص٤١٧.
(٤) أخبار الحلاج رقم (٥٤): ص٨٥.

رضوان ما أمر به !!»[١].

ويرى ابن عربي أن مآل الخلق- المؤمن منهم والكافر- إلى النعيم المقيم؛ فإن نعيم الجميع واحد وإن اختلفت صوره وتعددت أسماؤه، يقول ابن عربي في حق أهل النار:

وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم ... على لذة فيها نعيمٌ مباين
نعيم جنان الخلد فالأمر واحد ... وبينهما عند التجلي تباين
يسمى عذابًا من عذوبة طعمه ... وذاك له كالقشر والقشر صائن[٢]

يقول الرومي: «أهل النار في النار أسعد منهم في الدنيا»[٣].

وينكر الجيلي العذاب الحسي فيقول: «إن الحق تعالى من رحمته إذا أراد تعذيب عبد بعذاب في الآخرة أوجد له في ذلك العذاب لذة غريزية يتعشق بها جسد المعذب لئلا يصح منه الالتجاء إلى الله تعالى والاستعاذة به من العذاب فيبقى في العذاب ما دامت تلك اللذة موجودة له فإذا أراد الحق تخفيف عذابه فقده تلك اللذة فيضطر إلى الرحمة وهو تعالى شأنه أنه يجيب المضطر إذا دعاه فحينئذ يصح منه الالتجاء إلى الله تعالى والاستعاذة به فيعيذه الحق من ذلك»[٤].

والله سبحانه وتعالى حذر من نار جهنم التي يستخف بها هؤلاء المتصوفة وما فيها من عذاب لا يطاق، فقال تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهَا لَظَىٰ ۝١٥ نَزَّاعَةً لِّلشَّوَىٰ ۝١٦﴾ [المعارج: ١٥-١٦] وقال: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا

(١) الطبقات الكبرى للشعراني: ١/ ١٥٤.
(٢) الفصوص: ص٩٤. وينظر الفتح الرباني والفيض الرحماني، للنابلسي: ١٢٣-١٢٤.
(٣) فيه ما فيه، جلال الدين الرومي: ص٣٢٥.
(٤) الإنسان الكامل: ٢/ ٧٨.

غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ [النساء: ٥٦]، وقال: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾ [فاطر: ٣٧]، وقال: ﴿وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَاكِثُونَ (٧٧)﴾ [الزخرف: ٧٧]، وقال ﷺ: «ناركم جزء من سبعين جزءًا من نار جهنم»(١).

ومن مبدأ الإنسانية الشامل يعتذر المتصوفة لإبليس على كفره واستكباره وعصيانه أوامر الله تعالى، وسعيه الدؤوب لإغواء بني آدم؛ فيعلل النابلسي رفض سجود إبليس لآدم بأن الأول «لم يشعر بباطنيه آدم عليه السلام التي هي صورة الحق، وحسب أن الحكم للظاهرية، فجهل ما أودعه الله تعالى في باطن آدم عليه السلام، ولو علم بذلك لبادر إلى السجود كالملائكة»(٢).

ويفسر الجيلي اللعنة على إبليس بأنه «طرد الحق له من حضرة القرب إلى حضيض البعد الطبيعي»(٣).

ويؤكد الجيلي إعجابه بإبليس وتقديسه له والحكْم له بأنه في منزلة لا يصل إليها ملك مقرب ولا نبي مرسل، فيقول: «فلا يلعن إبليس أي لا يطرد عن الحضرة إلا قبل يوم الدين، لأجل ما يقتضيه أصله وهي الموانع الطبيعية التي تمنع الروح عن التحقق بالحقائق الإلهية وأما بعد ذلك فإن الطبائع تكون لها من جملة الكمالات فلا لعنة بل قرب

---

(١) رواه البخاري: كتاب بدء الخلق (١٠) باب صفة النار، رقم (٣٢٦٥). ومسلم: كتاب الجنة (١٢) باب شدة حر نار جهنم، رقم (٢٨٤٣) ٤/ ٢١٨٤. من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) الفتح الرباني والفيض الرحماني، للنابلسي: ١٣٧.

(٣) الإنسان الكامل: ٢/ ٣٨.

محض ؛ فحينئذ يرجع إبليس إلى ما كان عليه عند الله من القرب الإلهي وذلك بعد زوال جهنم لأن كل شيء خلقه الله لا بد أن يرجع إلى ما كان عليه هذا أصل مقطوع به فافهم، قيل إن إبليس لما لعن هاج وهام لشدة الفرح حتى ملأ العالم بنفسه فقيل له أتصنع هكذا وقد طردت من الحضرة فقال هي خلعة أفردني الحبيب بها لا يلبسها ملك مقرب ولا نبي مرسل»(١).

قال تعالى في شأن إبليس وطرده من الجنة ولعنه بعد استكباره أن يسجد لآدم عليه السلام: ﴿قَالَ فَٱخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ ۝٧٧ وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٧٨﴾ [ص: ٧٧-٧٨]، وقال تعالى: ﴿قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ ۝٧٥﴾ [ص: ٧٥] فإبليس كفره معلوم بالضرورة من دين الإسلام، كما أن كفره متفق عليه بين أهل الأديان قاطبة.



(١) الإنسان الكامل: ٢/ ٣٩. وينظر المثنوي، للرومي: ٢/ ٢٢٣-٢٣٣.

المبحث الثاني

مفهوم الإنسانية في الإسلام

ينطلق الإسلام في نظرته إلى الإنسان على أساس قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [النساء: ١]. وجعل الإسلام الإيمان والتقوى والعمل الصالح المقياس الفعلي لهذه الوحدة الإنسانية: فبالإيمان يتفاضل الناس، وبالتقوى يتفاوتون في المنزلة. يقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾ [الحجرات: ١٣]. ويقول الرسول ﷺ: «إن أنسابكم هذه ليست بمسبَّةٍ على أحد، كُلُكم بنو آدم طفُّ الصاع لم تملؤه، ليس لأحد على أحد فضلٌ إلا بدينٍ أو تقوى»[1]. كما جعل الإسلام أخوة الدين تعلو على إخوة النسب: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠]. وقال ﷺ: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى»[2].

---

(١) رواه الإمام أحمد: ٢٨/٥٤٨ رقم (١٧٣١٣)، ٢٨/ ٦٥٠ رقم (١٧٣٤٦)، والطحاوي في شرح مشكل الآثار: ٩/ ٨١، رقم (٣٤٥٩)، والطبري في التفسير (سورة الحجرات): ٢٦/ ١٤٠، من حديث عقبة بن عامر رضي الله عنه وإسناد حسن (ينظر مسند الإمام أحمد الموضع السابق، حاشية المحقق). ومعنى «طَفُّ الصاع»: هو أن يقرب الإناء من الامتلاء من غير أن يمتلىء. أي: قريبٌ بعضكم من بعض؛ لأن طف الصاع قريبٌ من ملئه. ينظر: غريب الحديث، لأبي عبيد: ٣/ ١٠٦. والغريبين في القرآن والحديث، للهروي: ٤/ ١١٧٣.

(٢) رواه مسلم: كتاب البر والصلة والآداب (١٧) باب تراحم المؤمنين، رقم (٢٥٨٦) ٤/ ١٩٩٩م من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنه.

والدعوة إلى الإنسانية بالمفهوم الصوفي تنافي سنة كونية ثابتة من سنن الله في خلقه وهي دفع الناس بعضهم ببعض، وضرب الحق بالباطل، قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾ [البقرة: ٢٥١]، وقال: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا﴾ [الحج: ٤٠].

والخلاف الذي يسعى المتصوفة إلى محوه بدعوتهم الإنسانية للوحدة بين الأديان، هو ناموس من نواميس الله في خلقه، يجري على قدر، وينتهي إلى غاية عظيمة، وفق تدبير حكيم: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٨-١١٩].

والدعوة إلى وحدة إنسانية بين البشر قوامها الإنسان وحده: دعوة هدامة تسعى لهدم الأديان، وإحلال المذهب الإنساني مكانها في سبيل تحقيق ما يزعمونه من محو العصبيات التي هي بزعمهم أصل العداوات والحروب بين الناس والأمم.

ودعوى الإنسانية هي قميص عثمان في كل مكان وزمان فالماسونية- وهي من أقدم المذاهب الهدامة- تدعو إلى الإنسانية ومحبة البشر كلهم بلا تمييز، والشيوعية تدعو كذلك إلى الإنسانية والسلام، ودعاة التوفيق بين الأديان ووحدتها في القديم والحديث يدعون إلى ديانة مبتكرة يرتضيها كل الناس، والفرق الباطنية كالإسماعيلية، والقاديانية والبهائية، تدعو إلى الإنسانية، وهناك دعوات أخرى تلبس هذا الثوب نفسه، وتدعو إلى تعاون البشر.

والتاريخ والواقع أيضا تكذب هذه الدعوة؛ فلم يخل تاريخ البشرية

إلى يومنا الحاضر من الحروب والقتال بين الأمم، والسعي لفرض ثقافة المنتصر ودينه، دون اعتبار للجانب الإنساني الذي يدعو إليه هؤلاء المتصوفة. لأن الصراع بين الحق والباطل سنة كونية كما سبق ذكره: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴿٢٥٣﴾﴾ [البَقَرَة: ٢٥٣].

واعتبار الجانب الإنساني في التعامل بين البشر: من الإحسان إلى الفقير وإن كان كافرًا، وبر الوالدين والقيام بحقهما وإن كانا كافرين، والوفاء بالعهد، والصدق في التعامل بين بني الإنسان، ونحو ذلك: أمور دعا إليها الإسلام، وأقرها، وقد قال النبي ﷺ: «من لا يرحم الناس لا يرحمه الله عز وجل»[(١)]. قال ابن بطال رحمه الله عند شرحه لهذا الحديث: «فيه الحض على استعمال الرحمة للخلق كلهم كافرهم ومؤمنهم»[(٢)]، ولا يلزم من ذلك أن يغير الإنسان دينه، أو أن يدعو إلى توحيد الأديان كما فعلت المتصوفة؛ لأن ذلك كله ليس من الإنسانية في شيء؛ إلا أن يدعو إلى دين الإسلام، دين الإنسانية جمعاء كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبيَاء: ١٠٧].

وقد ورد في تفسير هذه الآية قولان:

القول الأول: أن الرحمة خاصة بالمؤمنين لا تشمل الكفار.

وأما القول الآخر: فهو أن الرحمة شاملة المؤمنين والكفار، وهذا الذي رجحه بعض المحققين كابن جرير الطبري، وابن القيم، وهو

---

(١) رواه البخاري: كتاب الأدب (٢٧) باب رحمة الناس والبهائم، رقم (٦٠١٣). ومسلم: كتاب الفضائل (١٥) باب رحمته ﷺ الصبيان والعيال، ورقم (٢٣١٩) ٤/ ١٨٠٩، من حديث جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه.

(٢) شرح صحيح البخاري، لابن بطال: ٩/ ٢١٩.

ظاهر الآية[١]، ويشهد للقول بأن الآية على عمومها، ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يا أيها الناس إنما أنا رحمة مهداة». ولفظ الناس يشمل المؤمن والكافر. وفي لفظ: قال: قيل يا رسول الله ادع على المشركين. فقال ﷺ: «إني لم أبعث لعانًا، وإنما بعثت رحمة»[٢].

أما كيفية حصول الرحمة للعالمين ببعثه نبينا محمد ﷺ فيمكن أن يُبيَّن من وجهين:

الوجه الأول: أن عموم العالمين حصل لهم النفع برسالته، أما أتباعه فنالوا به كرامة الدنيا والآخرة، وأما أعداؤه: فالمحاربون له عجل قتلهم، وموتهم خير لهم من حياتهم لأن حياتهم زيادة لهم في تغليظ العذاب عليهم في الدار الآخرة، وهم قد كتب عليهم الشقاء، فتعجيل موتهم خير لهم من طول أعمارهم في الكفر. وأما المعاهدون له، فعاشوا في الدنيا تحت ظله وعهده وذمته،،وهم أقل شراً بذلك العهد من المحاربين له. وأما المنافقون، فحصل لهم بإظهار الإيمان به حقن دمائهم وأموالهم وأهلهم واحترامها وجريان أحكام المسلمين عليهم في التوارث وغيره، وأما الأمم النائية عنه، فإن الله سبحانه رفع برسالته العذاب العام عن أهل الأرض، فأصاب كل العالمين النفع برسالته.

---

(١) ينظر تفسير الطبري: ١٧/١٠٦. وجلاء الأفهام، ص: ١٨١.

(٢) رواه مسلم: كتاب البر (٢٤) باب النهي عن لعن الدواب وغيرها، رقم (٢٥٩٩) ٤/٢٠٠٧. ورواه الحاكم: ١/٣٥، وصححه ووافقه الذهبي، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

الوجه الثاني: أنه رحمة لكل أحد، لكن المؤمنين قبلوا هذه الرحمة فانتفعوا بها دنيا وأخرى، والكفار ردوها فلم يخرج بذلك عن أن يكون رحمة لهم، لكن لم يقبلوها كما يقال هذا دواء لهذا المرض، فإذا لم يستعمله المريض لم يخرج عن أن يكون دواء لذلك المرض[(١)].

وذكر الخطابي إشكالا عن بعضهم وهو: كيف يكون مبعوثًا بالرحمة، وقد بعث بالسيف وأمرَنا بالقتال وسفك الدم؟

وكان من جوابه ﷺ: أن الله تعالى بعث أكثر الأنبياء، وأمرهم بالإبلاغ، وأيدهم بالجوامع والحجج والمعجزات، فمن أنكر من تلك الأمم الحق بعد قيام الحجة وظهور المعجزة أرسل عليه العذاب وعوجل بالهلاك، واستؤني بهذه الأمة فلم يعاجل من أنكر منهم الحق بالعذاب والاستئصال، وأمر الله عز وجل نبيه بجهادهم، وحملهم على الدين بالسيف ليرتدعوا عن الكفر، فلا يحتجوا بالعذاب، ويأتي على آخرهم الهلاك، فإن بعد السيف بقية، وليس بعد العذاب المنزل بقية، وقد روي أن قومًا من العرب جاءوه فقالوا: يا رسول الله أفنانا السيف. فقال ﷺ: «ذاك أبقى لآخركم»[(٢)]. فهذا هو معنى الرحمة المبعوث بها ﷺ[(٣)].

ولقد شهد غير المسلمين بإنسانية الإسلام ورحمته، والتي لا توجد في الأديان الأخرى، يقول وول ديورانت: «لقد ظل الإسلام خمسة قرون يتزعم العالم كله في القوة والنظام، وبسطة الملك، وجميل

---

(١) ينظر المنهاج في شعب الإيمان: ٢/ ٤٩. وجلاء الأفهام، ص: ١٨١-١٨٢.

(٢) الحديث لم أقف على تخريجه

(٣) أعلام الحديث ١/ ٢٢١-٢٢٢.

الطبائع والأخلاق، وفي ارتفاع مستوى الحياة، وفي التشريع الإنساني الرحيم، والتسامح الديني»[١].

❁❁❁❁❁

(١) قصة الحضارة: ١٣/ ٣٨٢.

الفصل التاسع

مفهوم الشريعة والحقيقة عند الصوفية ووحدة الأديان في ضوء تقسيم الدين إلى حقيقة وشريعة عندهم

وفيه ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول : مفهوم الشريعة والحقيقة عند المتصوفة.
- المبحث الثاني : وحدة الأديان في ضوء تقسيم الدين إلى شريعة وحقيقة عند الصوفية.
- المبحث الثالث : حكم تقسيم الدين إلى شريعة وحقيقة.

المبحث الأول

مفهوم الشريعة والحقيقة عند المتصوفة

تقسيم الدين إلى شريعة وحقيقة أو ظاهر وباطن: مصطلح ليس له أصل في الكتاب والسنة، بل ترجع أصوله إلى الفرق الباطنية التي ظهرت في تاريخ المسلمين ومنهم انتقل إلى مبتدعة الزهاد، وأصبح لاحقا من الأسس التي بني عليها ما يعرف بالتصوف الفلسفي أو التصوف الغالي.

وأخذ المتصوفة هذا التقسيم عن الشيعة: الإثني عشرية، والإسماعيلية ومعظم فرق الشيعة. فيذكر الغزالي أن الباطنية إنما سمو بالباطنية «لدعواهم أن لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجري في الظواهر مجرى اللب من القشر، وأنها بصورها توهم عند الجهال الأغبياء صوراً جلية، وهي عند العقلاء والأذكياء رموز وإشارات إلى حقائق معينة، وأن من تقاعد عقله عن الغوص على الخفايا والأسرار، والبواطن والأغوار، وقنع بظواهرها مسارعاً إلى الاغترار كان تحت الأواصر والأغلال معنى بالأوزار والأثقال»[(١)].

وجعلت الإسماعيلية الظاهر من نصيب النبي، والباطن من نصيب الوصي «كانت الدعوة الظاهرة قسط الرسول صلوات الله عليه، والدعوة الباطنة قسط وصيه الذي فاض منه عليه جزيل الأنعام»[(٢)] فـ «دعوة

---

(١) فضائح الباطنية للغزالي: ص٩.

(٢) الذخيرة في الحقيقة، علي بن الوليد: ص١١٣.

الرسول كانت إلى التنزيل والشريعة، ودعوة الوصي كانت إلى التأويل والحقيقة»[١].

ويروي الشيعة عن محمد الباقر قوله: «ما يستطيع أحدٌ أن يدَّعي أن عنده جميع القرآن كله ظاهره وباطنه غير الأوصياء»[٢].

ويعتبر القول بأن لنصوص القرآن باطنًا يخالف ظاهرها من أصول مذهب الشيعة، التي لا يقوم مذهبهم إلا بها، ولهذا عقد صاحب بحار الأنوار بابا بعنوان (باب أن للقرآن ظهراً وبطناً) وذكر الكثير من الروايات في هذا الباب كما فعل غيره من أئمتهم[٣].

ونظر المتصوفة إلى القرآن في ضوء إيمانهم بالحقيقة إلى أن القرآن له ظاهر وباطن، فظاهره للعوام يحرس عقيدتهم. كما يقول سنائي: «هو من الظاهر حارس عقيدة العوام»[٤]. وباطنه للخواص فلا حاجة لهم لظاهر القرآن بل معرفتهم لباطن القرآن تغنيهم عن ظاهره.

يقول الرومي: «اعلم أن حروف القرآن وألفاظه ظاهرة، وتحت كل ظاهر باطن شديد القهر. وتحت هذا الباطن باطن ثالث، تتوه فيه العقول بأجمعها. والبطن الرابع من القرآن لم يدركه شخص قط، ولا يعلمه إلا الله الذي لا نظير له ولا ند. فلا تنظر يا بني من القرآن إلى ظاهره، فإن الشيطان لا يرى من آدم إلا أنه طين. والقرآن مثل شخص

---

(١) الافتخار، لأبي يعقوب السجستاني: ص١٦٩.
(٢) الأصول من الكافي، كتاب الحجة، باب أنه لم يجمع القرآن كله إلا الأئمة: ١/ ٢٢٨.
(٣) ينظر أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية عرض ونقد: ١/ ١٥١-١٥٢.
(٤) حديقة الحقيقة، وشريعة الطريقة: ١/ ٩٤، الفقرة (١٩٨٤).

الإنسان صورته ظاهرة ؛ لكن روحه شديدة الخفاء»[١].

ولقد آمن معظم المتصوفة - متبعين في ذلك الشيعة - بأن كل آية، بل كل كلمة في القرآن، تخفي وراءها معنى باطنًا لا يكشفه إلا المتصوفة لأنهم أهل العلم الباطن بزعمهم. ومن هنا كان من السهل عليهم أن يجدوا دليلًا من القرآن لكل قول من أقوالهم ونظرية من نظرياتهم أيا كانت. ولجأوا إلى تأويل تعاليم الإسلام على أنحاء وأشكال لا حصر لعددها، وربما أدى إلى تناقض في العبادات والمسائل العملية وكل ذلك مفروض صدقه في النوع لا في الدرجة ؛ لأن معاني القرآن لا حصر لها، وهي تنكشف لكل صوفي بحسب ما منحه الله من الاستعداد الروحي. ولهذا لم تتألف من الصوفية فرقة خاصة، ولا كان لهم مذهب محدود يصح أن نسميه مذهب التصوف. بل إن التعريفات العديدة التي وضعت للفظ التصوف نفسه لتدل على تعدد وجوه النظر في فهم معناه[٢].

والمراد بالشريعة عند المتصوفة أو ما يسمى بالظاهر : هو ما يشترك فيه عامة الناس من أمور الدين والتي يستمد حكمها مباشرة من القرآن أو السنة وإجماع الأمة. فعلم الشريعة - كما يقول أحد الصوفية- : «هو علم يحصل به معرفة الأعمال الصالحة وغير الصالحة، ومعرفة الطاعة، ومعرفة المعصية، ويظهر الكفر من الإيمان، ويتميز الصواب من الخطأ والغضب والرضوان»[٣].

---

(١) المثنوي: ٣/ ٣٦٣-٣٦٤. الفقرات ٤٢٤٧-٤٢٥٣.

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه، نيكلسون: ص٧٦ بتصرف واختصار.

(٣) الورقة الخامسة، الوجه الأول من مخطوطة ملحقة بمخطوطة: «تقريب =

وأهل الشريعة أو أهل الظاهر عند المتصوفة على قسمين :

العوام: وهم غالبية أهل الشريعة ويكفيهم معرفة ما يعلم من الدين بالضرورة.

والقسم الآخر: هم علماء الشريعة، أو علماء الرسوم كما تسميهم الصوفية، وهؤلاء هم الذين يحيطون بظواهر الشرع ويستنبطون الأحكام من النصوص، وإليهم يرجع العامة فيما أشكل عليهم من أمور الدين.

أما المراد بأهل الحقيقة أو أهل الباطن عند المتصوفة : فهم الخلص من الناس، وكلهم في المنزلة أعلى من علماء الشرع فضلاً عن عوامهم، وهم الذين قد بلغت بهم المجاهدة غايتهم ؛ فحصل لهم من العلم اللدني عن طريق الكشف ما لم يتأتَ لغيرهم ؛ فعلمهم الذي يسمونه بالحقيقة، أو علم الباطن مستمد من الله مباشرة من غير واسطة. ويزيد الغلاة منهم في اعتقاد أن الوجود واحد وأن الرب عين العبد فمن اعتقد ذلك فهو من أهل الحقيقة.

فـ«علم الباطن وهو علم الحقيقة»[1] وهو: «علم يحصل به الكشف عن الاعتبار الأول الذي عليه المخلوقات من حيث صدورها عن الحق

= الفهوم والعقول والأفكار إلى ما وراء أطوار العقل من الأطوار» لمحمد عطار زاده الدمشقي (صورة هذه المخطوطة موجودة في مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم (٣٢٣٣). وهذه المخطوطة تحدث مؤلفها في مقدمتها عن الفرق بين الشريعة والحقيقة ثم نقولات عن الإنسان الكامل للجيلي. والذي يظهر أنها تابعة لمؤلف المخطوط السابق، والله أعلم. وينظر: الفتوحات المكية: ٢/ ٥٥٢-٥٥٣.

(١) التنبيه من النوم في حكم مواجيد القوم (مخطوط) ق٨أ. وينظر «الصلاة»، محمد صادق عنقا شاه: ص٥٢.

تعالى، والكشف عن أحوالهم، وعن كيفية صدورهم عنه تعالى، ومعرفة تجليه تعالى عليهم، وظهوره لهم منهم ؛ بحيث يتحقق العبد أنه معدوم، وأن الوجود الظاهر عليه هو الحق سبحانه .. وعلم الحقيقة لا تعلق له بالأعمال التكليفية ولا الاعتقادية، ولا غيرها .. ولا حكم فيه ولا أمر ولا نهي، ولا رد فيه لحكم، ولا لأمر، ولا لنهي»(١).

ويعرف ابن عجيبة علم الحقيقة بأنه «العلم الموهوب الذي يفيض على القلوب من حضرة علام الغيوب لا ينال بحيلة ولا اكتساب، ولا يؤخذ من دفتر ولا كتاب .. وهي أسرار الربوبية التي أخفاها الله عن خلقه ولم يطلع عليها إلا خواص أوليائه ؛ فإذا نطقوا بها مع غير أهلها ؛ ردوا عليهم وربما أباحوا دماءهم»(٢).

ويقول البكري(٣) عن علم الحقيقة: «هو العلم اللدني الذي لم يسطر في الطروس وإنما هو تلقين من الله سبحانه وتعالى بغير واسطة ملك ولا سفارة»(٤).

---

(١) الورقة الرابعة من مخطوطة ملحقة بمخطوطة: «تقريب الفهوم والعقول والأفكار إلى ما وراء أطوار العقل من الأطوار» لمحمد عطار زاده الدمشقي. وينظر: الفتوحات المكية: ٢/ ٥٥٢-٥٥٣.

(٢) إيقاظ الهمم في شرح الحكم: ٢/ ٤٤٠-٤٤١. وينظر «الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية» لابن عجيبة على هامش «إيقاظ الهمم في شرح الحكم»: ١/ ٢٩.

(٣) مصطفى بن كمال الدين بن علي البكري الصديقي، الخلوتي طريقة، الحنفي مذهبًا، أبو المواهب من أقطاب الصوفية، ولد في دمشق سنة (١٠٩٩هـ)، ورحل إلى القدس سنة (١١٢٢هـ) وزار حلب وبغداد ومصر والقسطنطينية والحجاز. وكانت وفاته بمصر سنة (١١٦٢هـ).ينظر سلك الدرر: ٤/ ١٩٠، والأعلام: ٧/ ٢٣٩.

(٤) السيوف الحداد للبكري: ص١٠٧-١٠٨.

وعلم الحقيقة يصفه الصوفية بأنه :

العلم المستمر الذي لا يتبدل ولا ينقطع سواء في الدنيا أو الآخرة، أما علم الشريعة - أو ما يسمونه بالرسوم - فإنها تنتهي بموت صاحبها، وأهل الحقيقة والكشف هم «أهل الله إذ هم المرشدون إلى الفجاج الصحيحة والسبل المستقيمة، وعلومهم محفوظة من النسخ والتبديل دنيا وآخرة، وأما الرسوم فإنما تتمشى إلى الموت»(١).

ويؤكد المتصوفة على خصوصية علم الحقيقة ؛ إذ إن الحقيقة نزلت على الرسول ﷺ بعد اكتمال الشريعة واستقرارها في النفوس، ومن ثم نزل عليه جبريل بالحقيقة ؛ فخص بها بعض أصحابه دون البعض.

يقول أبو الفيض المنوفي: «إن القوم يرجعون بسند طريقهم إلى رسول الله ﷺ من حيث إن جبريل عليه السلام نزل إليه أولا بالشريعة ؛ فلما تقررت ظواهر الشريعة واستقرت؛ نزل إليه بالحقيقة المقصودة والحكمة المرجوة من أعمال الشريعة... فخص رسول الله ﷺ بباطن الشريعة بعض أصحابه دون البعض»(٢).

يقول ابن عجيبة : «وأما واضع هذا العلم فهو النبي ﷺ علمه الله بالوحي والإلهام، فنزل جبريل أولا بالشريعة فلما تقررت، نزل ثانيا بالحقيقة، فخص بها بعضًا دون بعض وأول من تكلم فيه، وأظهره: سيدنا علي كرم الله وجهه، وأخذه عنه الحسن البصري»(٣).

ويقول المنوفي: «وكان أول من أظهر علم القوم وتكلم فيه سيدنا

---

(١) روح البيان: ٥/ ٤٧٤.
(٢) جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوف: ١/ ١٥٩.
(٣) إيقاظ الهمم في شرح الحكم: ١/ ١٥٩.

علي كرم الله وجهه عن رسول الله ﷺ» وساق بعد ذلك السند حتى الحارث المحاسبي، والذي في عهده انتشرت الحقيقة بين أعلام التصوف ولا تزال تنتشر حتى ينقطع عمر الدنيا على حد تعبير الصوفي المعاصر أبي الفيض المنوفي[(١)].

وتخصيص علي رضي الله عنه بعلم خاص دون غيره من الناس قدح في الرسول ﷺ إذ مفهوم هذا أن النبي حجب ما أمر بإبلاغه للمسلمين، والله سبحانه وتعالى أمره بعدم كتمان ما أنزل إليه من ربه، فقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ﴾ [المَائدة: ٦٧]. كما أن من نسبت إليه خصوصية العلم، وأقصد عليًا بن أبي طالب قد نفى تخصيص الرسول لهم بعلم خاص فعن أبي جُحيفة قال: قلت لعلي: «هل عندكم كتاب؟ فقال: لا، إلا كتاب الله، أو فهمٌ أُعطيه رجل مسلم، أو ما في هذه الصحيفة. قال: قلت: فما في هذه الصحيفة؟ قال: العقلُ، وفكاكُ الأسير، ولا يقتل مؤمن بكافر»[(٢)].

والأصل عند المتصوفة هي الحقيقة أم الشريعة فهي فرع من هذا الأصل؛ يقول النابلسي: «الحقيقة أصل، والشريعة فرعها»[(٣)].

ومع اعتبار بعض الصوفية للشريعة- وإن كان في نطاق ضيق- إلا أن بعضهم الآخر لا يجعل للشريعة أي اعتبار، يقول العطار: «متى

(١) ينظر جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوف، للمنوفي: ١/ ١٥٩.

(٢) رواه البخاري: كتاب العلم (٣٩) باب كتابة العلم، رقم (١١١) وينظر مجموع فتاوى ابن تيمية: ١٣/ ٢٤٨.

(٣) عذر الأئمة في نصح الأمة (مخطوط): ق٢أ. وينظر سراج الهدى، محمد صادق عنقا شاه: ص٨٠، وما بعدها.

خلص الإنسان من النقل أصاب الحقيقة»[١].

ويحكي أبو القاسم الصوفي[٢] أنه حضر دروس العفيف التلمساني، وقرأ عليه في المواقف للنفري؛ فجاء موضع يخالف الشرع فحاققته عليه، فقال: «إن كنت تريد أن تعرف علم القوم، فخذ الشرع والكتاب والسنة فلفها واطرحها. قال: فمقته وانقطعت من ذلك اليوم»[٣].

ومن خلال عبارة التلمساني السابقة يمكن أن نفهم قول بعض العارفين الذين سبقوا التلمساني: «إفشاء سر الربوبية كفر» كما نقله عنهم الغزالي[٤].

فالشريعة عند القوم إنما هي للعامة الذين لا يستطيعون الوصول إلى الحقائق؛ ولا تستوعب عقولهم معرفة الحقيقة. وهذه الحقيقة يخفيها المتصوفة؛ لأن عاقبتها الموت يقول التستري: «الصوفي من يرى دمه هدرا، وملكه مباحا»[٥]. ولا يكون دم المسلم هدرًا، وملكه مباحًا؛ إلا إذا ظهر منه أمر يخالف الشرع يستحق معه هذا الحُكم. وهذا ما قرره الصوفي المعاصر محيي الدين الطعمي، فيقول: «الحقيقة صعبة،

(١) التصوف وفريد الدين العطار، عن كتاب العطار: جوهر الذات، الكليات: ص٢٧٥.

(٢) هو عمر بن إلياس بن يونس المراغي، ولد بأذربيجان سنة (٦٤٣هـ) وقدم الشام سنة نيف وثمانين وستمائة، وجاور بالقدس ثلاثين سنة، وأقام قبلها بمصر، توفي بعد سنة (٧٣٢هـ) ينظر الدرر الكامنة: ٣/ ٢٣٣.

(٣) الدرر الكامنة: ٣/ ٢٣٣.

(٤) مشكاة الأنوار، للغزالي: ص٣٩. وينظر: شرح مشكلات الفتوحات المكية، للجيلي: ص ٧٤، ١٣٤-١٣٦.

(٥) الرسالة القشيرية: ٢/ ٥٥٣.

فحقائق بدايات الأولياء أصعب من نهاياتهم فافهم. ولو أن ولياً كاشف الخلق بأقل وأدنى حقيقة من حقائق بدايته لاتهموه بالكفر ولقطعوا وريده»(١).

ولهذا فإن جزاء من أفشى علم الحقيقة - الذي أساسه سر الربوبية ويقصدون به وحدة الوجود- عقابه الموت: «من صرح بالتوحيد، وأفشى الوحدانية: فقتله أفضل من إحياء غيره»(٢).

يقول ابن عجيبة: «كل من أفشى سر الربوبية، سلط الله عليه سيف الشريعة، فيباح دمه، ويهتك عرضه، كما وقع للحلاج، وغيره، وفي ذلك يقول الشاعر:

من شهد الحقيقة فليصنها ... وإلا سوف يُقتل بالسنان
كحلاج المحبة إذ تبدت ... له شمس الحقيقة بالتداني»(٣)

يقول القاشاني: «اعلم أن الخطاب الإلهي قد ورد بظاهره على قدر عقول العامة، ومبالغ فهومهم، فمتى ترقت الخاصة عن مقامهم، بقي الخطاب للعامة»(٤).

والطريقة عند القوم هي السبيل الموصل إلى الحقيقة، ويعرفها

---

(١) تكملة الفتوحات المكية، محيي الدين الطعمي: ١/ ٥٨٥.
(٢) قوت القلوب: ٢/ ١٧٣-١٧٤.
(٣) شرح قصيدة (يا من تعاظم) للرفاعي، شرح ابن عجيبة: ص١٦١، ١٦٣. وينظر: نفحات الأنس: ص٥٢٨-٥٢٩. والطور الأغلى: ص٤٨، وشرح حكم ابن عطاء، للشيخ زروق: ص٢٩٩. وشرح الصلاة المشيشية، لابن كيران: ص٢٠٠، والجوهر النفيس في صلوات ابن إدريس: ص١٩-٢٠.
(٤) شرح منازل السائرين، للقاشاني: ص١٧٢.

الجرجاني بأنها: «السيرة المختصة بالسالكين إلى الله تعالى من قطع المنازل، والترقي في المقامات»[١]، وتشمل الحياة العملية التي يعيشها الصوفي في ظل جماعة صوفية متبعًا للتعاليم والآداب والتقاليد التي تختص بها هذه الجماعة، ومطيعًا طاعة عمياء لشيخ هذه الجماعة. كما تشمل الطريقة الحياة الروحية التي يحياها السالك «والطريقة» بهذا المعنى «فردية» بكل معاني الكلمة، إذ لكل سالك إلى الله حياته الفردية الخاصة وعالمه الروحي الذي يعيش فيه وحده. وقديمًا قال بعض العارفين: إن الطرق إلى الله بعدد السالكين إليه. وهي بهذه المعنى ليست سوى المعراج الروحي عند الصوفية، وهي التي أطلقوا عليها اسم «السفر» و «السلوك» و «المعراج»، والذي يتم للسالك عبر قطعه لمراحل أو منازل سموها بالمقامات، تعرض لهم فيها نفحات روحية يسمونها الأحوال[٢].

❁❁❁❁❁

(١) التعريفات: ص١٤٦. ومثله القاشاني في اصطلاحات الصوفية: ص٨٥.

(٢) ينظر التصوف الثورة الروحية في الإسلام: ص١٣١-١٣٣، وفي التصوف الإسلامي وتاريخه: ص٧٨.

المبحث الثاني

وحدة الأديان في ضوء تقسيم الدين إلى شريعة وحقيقة عند الصوفية

من خلال تقسيم الدين إلى شريعة وحقيقة ؛ أسس الصوفية دينًا مستقلا بذاته، وكان الأصل الذي بنوا عليه قولهم بوحدة الأديان هنا هو أن «دين الحقيقة» هو الدين الذي يجمع بين مختلف الأديان ؛ فالحقيقة هي باطن كل دين، والأديان، وإن اختلفت في الظاهر، إلا أنها تقوم في باطنها على حقيقة واحدة تتفق فيها جميعًا.

ويمكن القول بأن الذي أتي به المتصوفة فيما يسمونه «بالحقيقة» هو في حد ذاته دين جديد مستقل في كل شيء عن دين الإسلام ؛ ولهذا الدين من الأنبياء العدد الكبير، الذي لا يحصيه المتصوفة أنفسهم، كما أن الوحي في دين الحقيقة مستمْد من الله مباشرة دون واسطة، وكتب هذا الدين هي في منزلة القرآن فضلًا عن السنة عند المتصوفة، ولهذا الدين مصادر جديدة للتلقي .. وعبادات جديدة لا تمت للإسلام بصلة، كما أن شعائر الدين المعروفة عند المسلمين لها معان مستقلة في دين الحقيقة، وقل ذلك كله في أحكام الإسلام وشرائعه التي أتى بها النبي ﷺ وبلغها أمته. وذلك لأن الولي «يأتي بفهم جديد مستمد من المصدر الأصلي الذي استمد منه النبي ذاته عن الروح الأمين»[1].

---

(١) فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي، نصر حامد أبو زيد: ص٢٤٠.

يقول النابلسي: «إن المنكر عليهم وعلى أمثالهم: اسخر من قصور فهمه، وقلة معرفته باصطلاحهم، وعدم علمه؛ فإن علومهم مبنية على الكشف والعيان، وعلومهم غير مستفادة من الخواطر الفكرية والإذهان، وبداية طريقهم التقوى والعمل الصالح، وبداية طريق غيرهم مطالعة الكتب، والاستمداد من المخلوقين في حصول المصالح، ونهاية علومهم الوصول إلى شهود حضرة الحي القيوم، ونهاية علوم غيرهم تحصيل الوظائف، والمناصب، وجمع الحطام الذي لا يدوم. فلا طريق إلا طريق سادة الأئمة الهداة القادة، والاعتقاد بوحدة الوجود على المعنى الصحيح الموافق المشهود»[1].

أما من حيث أن لدين الحقيقة الصوفي أنبياءه: فهذا باب واسع خاض فيه المتصوفة كثيرًا، وأصله قولهم بتفضيل الولاية على النبوة، والولي على النبي فقد ذهب بعض مبتدعة الزهاد، والغلاة من الصوفية إلى أن الولاية أعلى منزلة من النبوة؛ فالنبوة تنقطع بالموت ولا تقوم إلا في الدنيا، أما الولاية فمستمرة والله سمى نفسه وليًا ولم يسم نفسه نبياً، كما أن الولاية تؤخذ مباشرة من الله، أما النبوة فهي ورث عن نبي، يقول ابن عربي: «والله لم يتسم بنبي ولا رسول، وتسمى بالولي، واتصف بهذا الاسم فقال: الله ولي الذين آمنوا، وقال: هو الولي الحميد، وهذا الاسم باق جار على عباد الله دنيا وآخرة»[2].

وأول من أثار المفاضلة بين الأنبياء والأولياء هم متصوفة الإمامية بالكوفة: رياح وكليب من مبتدعة الزهاد، ثم ظهرت بعد ذلك في كلام

---

(١) إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، عبدالغني النابلسي: ص٥٩.
(٢) فصوص الحكم: ص١٣٥.

متصوفة الشام كأبي سليمان الداراني وأحمد ابن أبي الحواري وكل هؤلاء يذهبون إلى تفضيل الأولياء على الأنبياء جملة، وكذلك الحكيم[(١)] الترمذي[(٢)]. وشهد قوم علي أحمد بن أبي الحواري أنه يفضل الأولياء على الأنبياء فهرب من دمشق إلى مكة[(٣)]. يقول ابن عربي:

سماء النبوة في برزخ   دوين الولي وفوق الرسول[(٤)]

يقول ابن عربي: «النبوة والولاية مقامان وراء طور العقل ليس للعقل فيهما كسب بل هما اختصاصان من الله تعالى لمن شاء»[(٥)].

---

(١) أبوعبد الله، محمد بن علي بن الحسن بن بشر، الحكيم الترمذي. قدم نيسابور سنة (٢٨٥هـ) وحدث عنه جماعة من مشائخها. وكان قد أخرج من ترمذ بسبب تصنيفه كتاب «ختم الولاية». توفي في حدود سنة (٣٢٠هـ). ينظر طبقات الصوفية: ص٢١٧، ولسان الميزان: ٣٠٨/٥. والحكيم الترمذي- عفا الله عنه- ابتدع في الدين بدعة منكرة كان لها تأثير خطير في عقائد الصعوفية، وهي تفضيله الأولياء على الأنبياء أو إنزالهم منزلة واحدة، وقوله بوجود ما يسميه خاتم الأولياء أسوة بخاتم الأنبياء. يقول الحكيم الترمذي- وقد سئل عن صفة الولي ومنزلته- أن الولي «من الأنبياء قريب يكاد يلحقهم (ومقامه) في أعلى منازل الأولياء... وهداياه من خزائن السعي وهي ثلاث خزائن: المنن للأولياء، وخزائن القرب للأنبياء عليهم السلام. فهذا خاتم الأولياء مقامه من خزائن المنن، ومتناوله من خزائن القرب... قد انكشف له الغطاء عن مقام الأنبياء ومراتبهم وعطاياهم وتحفهم» ا.هـ من كتابه ختم الأولياء: ص٣٦٧-٣٦٨، وينظر الكتاب نفسه: ٤٢١-٤٢٢، حيث يؤمن بما يسميه: خاتم الأولياء، كما أن محمداً ﷺ خاتم الأنبياء.

(٢) التصوف، أبو العلاء عفيفي: ص٣٠٤.

(٣) تلبيس إبليس لابن الجوزي: ص٢٠٧.

(٤) لطائف الأسرار لابن عربي: ص٤٩.

(٥) كتاب التراجم لابن عربي، ضمن مجموعة رسائله: ص٢٧٧.

ويقول ابن قضيب البان: «كل ما خصت به الأنبياء، خصت به الأولياء»[١]؛ لأن: «مرجع الرسول والنبي المشرع إلى الولاية والعلم»[٢].

ويبين الجيلي بعد ذلك في حديثه عن قول أبي الغيث بن جميل[٣]: «خضنا بحرًا وقف الأنبياء بساحله»: «يعني بذلك بحر الشريعة التي هي مخصوصة بالنبي ﷺ دون غيره من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ولهذا من تحقق بالسنة المحمدية ظاهرًا وباطنًا خاض بحر الحقيقة المحمدية»[٤].

ويقول ابن عربي في النبوة والولاية: «فإن النبوة التي انقطعت بوجود رسول الله ﷺ إنما هي نبوة التشريع لا مقامها فلا شرع يكون ناسخًا لشرعه ﷺ، ولا يزيد في حكمه شرعًا آخر.. فهذا هو الذي انقطع وسد بابه لا مقام النبوة»[٥].

وعندما لم يقنع المتصوفة بنبوة الباطن وهي عندهم الولاية صاروا يطلبون نبوة الظاهر وهي نبوة التشريع عندهم؛ فذكر ابن تيمية أن ابن سبعين والسهروردي المقتول، يجوزون وجود نبي بعد محمد ﷺ

---

(١) المواقف الإلهية لابن قضيب البان: ص١٦٠.

(٢) فصوص الحكم: ص١٣٥.

(٣) أبو الغيث بن جميل الملقب بشمس الشموس اليمني كان قاطع طريق أول أمره، ثم تاب وسلك طريق القوم. ذكرت عنه كرامات لا تصح، ونسبت إليه أمور لا يقدر عليها إلا الله. مات سنة (٦٥١هـ)، ومولده ووفاته باليمن. ينظر طبقات الخواص: ص٤٠٦، والكواكب الدرية: ٢/ ٣٦١.

(٤) الإدارة القديمة، للجيلي (مخطوط): ق١٦ب-١٧أ.

(٥) الفتوحات المكية، ابن عربي: ٢/ ٦. وينظر الفتوحات: ٢/ ٥٩.

وصاروا يطلبون النبوة[١]. ويقول أيضا: «وصار كل من هؤلاء يدعي النبوة والرسالة، أو يريد أن يفصح بذلك لولا السيف، كما فعل السهروردي المقتول، فإنه كان يقول: لا أموت حتى يقال لي: قم فأنذر. وكان ابن سبعين يقول: "لقد زرَّب ابن آمنة حيث قال: لا نبي بعدي"[٢]. ويقال إنه (أي ابن سبعين) كان يتحرى في غار حراء لينزل عليه فيه الوحي»[٣]. وابن سبعين هو القائل: «إن المحقق الجليل هو النبي صاحب سنة الله التي لا تتبدل»[٤].

بل وصل الأمر بالمتصوفة إلى طلب منزلة أفضل من منزلة أولي العزم من الرسل، يقول الجيلي: «قال بعض المشايخ لا تقنع من الله ولو أعطاك مكالمة موسى ونبوة عيسى وخلة إبراهيم»[٥].

وقيل لأبي يزيد: «إن الخلق كلهم تحت لواء محمد ﷺ؛ فقال أبو يزيد: تاالله إن لوائي أعظم من لواء محمد عليه السلام: لوائي من نور تحته الجان والإنس كلهم من النبيين»[٦].

يقول ابن عربي في إشارة للنبوة: «ما زالت الفقهاء في كل زمان

---

(١) ينظر منهاج السنة: ٥/ ٣٣٤-٣٣٥.

(٢) وقد نقل هذا القول عن ابن سبعين جَمْعُ من أهل التراجم، منهم الذهبي في تاريخ الإسلام (الطبقة ٦٧) ص٢٨٤. والفاسي في العقد الثمين: ٥/ ٣٢٩، ٣٣٣، وابن شاكر في فوات الوفيات: ٢/ ٢٥٤، والصفدي في الوافي بالوفيات: ١٨/ ٦٠، وابن حجر في لسان الميزان: ٣/ ٣٩٢.

(٣) درء التعارض: ٥/ ٢١٢. والبداية والنهاية: ١٧/ ٤٩٧.

(٤) رسائل ابن سبعين: ص٢٧٥.

(٥) سر النور المتمكن، للجيلي (مخطوط): ق٢.

(٦) النور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبد الرحمن بدوي: ص١٤٣.

مع المحققين بمنزلة الفراعنة مع النبيين»[(١)].

ويصف القونوي أقطاب الصوفية بأنهم «المشاركون للأنبياء في مآخذهم ومشاربهم وأحوالهم... والمطلعون على حقائق تلك الأمور، غير أنه كانت لهم نفوس شريفة، وهمم عالية أنفت من التقليد، والرضى بالحظ الحقير الذي رضي به غيرهم، بل طلبت اللحوق بالأنبياء وأن تحصل ما حصلته»[(٢)].

وعند بدر الدين بن إسرائيل قصر أتباعه الشهادة على «لا إله إلا الله»، وحذف نصفها الثاني «محمد رسول الله» وكان ذلك طمعاً في ضم اليهود والنصارى إلى الحركة، إن أتباع الشيخ بدر الدين كانوا يخصون شيخهم بالنبوة حيث لم يكن هناك طريق مختصر لجمع المسلمين تحت رايته إلا التضحية بدرجة النبوة في الشهادة»[(٣)].

كما أن الأولياء في دين الحقيقة الصوفي يوحى إليهم، مثلهم مثل الأنبياء:

قال أبو يزيد: «أخذوا ميتاً عن ميت، وأخذت علمنا من الحي الذي لا يموت»[(٤)]. ويؤكد ابن عربي أن الولي أفضل من النبي منزلة «فإنه آخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحي به إلى الرسول»[(٥)]. ويقول: «وفينا من يأخذه عن الله، فيكون خليفة عن الله

---

(١) روح القدس، لابن عربي: ص ١٥٥.

(٢) الرسالة المفصحة للقونوي: ص٢٥. وينظر الرسالة الهادية، للقونوي: ص١٦١.

(٣) العثمانيون في التاريخ والحضارة، محمد حرب: ص١٣٦-١٣٧.

(٤) النور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبد الرحمن بدوي: ص١٠٠.

(٥) الفصوص ٦٣. وينظر: فوائح الجمال وفواتح الجلال، نجم الدين كُبرى: ١٣٩.

بعين ذلك الحكم»[١]. والشعراني يؤكد أن للأولياء سماع كلام ملك الإلهام، ولا يرونه نازلًا، أو يرون الملك من غير أن يسمعوا منه، فلا يجمع بينهما إلا نبي، وأما الوليّ إن رآه لا يكلمه، وإن كلمه لا يراه[٢]. ويقول محمد ثناء الله العثماني[٣]: «الوحي الذي ليس للتشريع سواء كان بطريق الإلهام أو بكلام الملائكة كما كان لمريم فغير مختص بالأنبياء، بل يكون للأولياء أيضًا، ولم ينقطع بعد النبي ﷺ، كذلك حصول كمالات النبوة بالتبعية قد يكون لغير الأنبياء أيضا»[٤].

بل زعموا وبئس ما زعموا أن الأولياء يعلمون الغيب، وهذه الدعوى- بزعمهم- ورد بها النص، ولا يعارضها العقل، يقول ابن عطاء: «اعلم أن اطلاع أولياء الله تعالى على بعض الغيوب لا يحيله العقل، وقد ورد به النقل»[٥].

ويصف الغزالي انتقال الوحي إلى قلب الصوفي الواصل بأنها

---

(١) الفصوص ١٦٣.

(٢) ينظر الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، للشعراني: ص٣. والكواكب الدرية للمناوي: ٣/ ٣٩٩.

(٣) القاضي محمد ثناء الله العثماني الحنفي المظهري النقشبندي. ولد سنة (١١٤٣هـ) في بلدة «فان» في الهند. ونشأ بها، وحفظ القرآن صغيراً، واشتغل بعده بالعلوم النقلية والعقلية، ثم ارتحل إلى دلهي، فلزم ولي الله الدهلوي. وأخذ الطريقة النقشبندية من محمد عابد السنامي، والطريقة الأحمدية من ميرزا جانجانان مظهر، ثم رجع إلى وطنه، وانكب على التدريس والتصنيف. توفي سنة (١٢٢٥هـ) ينظر مقدمة تفسيره الموسوم بالتفسير المظهري.

(٤) التفسير المظهري: ٦/ ١٣٧. وينظر رسائل ابن عزوز: ص١٩١. والتمكين في شرح منازل السائرين، محمود أبو الفيض المنوفي: ص٢٠٨-٢١٠.

(٥) لطائف المنن: ص ٦٠.

انعكاس للصور بين القلب واللوح المحفوظ، يقول الغزالي: «القلب مثل المرآة، واللوح المحفوظ مثل المرآة أيضا؛ لأن فيه صورة كل موجود، وإذا قابلت المرآة بمرآة أخرى حلت صور ما في أحداهما في الأخرى، وكذلك تظهر صور ما في اللوح المحفوظ إلى القلب إذا كان فارغا من شهوات الدنيا، فإن كان مشغولا بها؛ وإن كان في حال النوم فارغا من علائق الحواس طالع جواهر عالم الملكوت؛ فظهر فيه بعض الصور التي في اللوح المحفوظ، وإذا أغلق باب الحواس كان بعده الخيال لذلك يكون الذي يبصره تحت ستر القشر، وليس كالحق الصريح مكشوفاً، فإذا مات، أي القلب، بموت صاحبه لم يبق خيال ولا حواس وفي ذلك الوقت يبصر بغير وهم وغير خيال، ويقال له: ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴿٢٢﴾﴾ [ق: ٢٢]»[١].

كذلك فإن لدين الحقيقة كتبا يقدسها المتصوفة كما يقدس المسلمون القرآن والسنة. وهي كتب منزلة بزعم أصحابها، كما أن القرآن كتاب منزل:

يقول ابن عربي عن كتابه الفتوحات: «فوالله ما كتبت منه حرفاً إلا عن إملاء إلهي وإلقاء رباني أو نفث روحاني في روع كياني، هذا جملة الأمر، مع كوننا لسنا برسل مشرعين ولا أنبياء مكلفين»[٢]. وتجده يصف كتابه هذا بقوله: «هذا الكتاب إنما هو من علوم التلقي والتدلي فلا يحتاج إلى ميزان آخر»[٣].

---

(١) كيمياء السعادة، للغزالي (ضمن مجموعة رسائل الغزالي): ص١٣٥. وينظر الإحياء: ٣/ ١٩.والرسالة اللدنية (ضمن القصور العوالي): ص ١١٥.

(٢) الفتوحات المكية: ٣/ ٤٤٢. وينظر: الكبريت الأحمر، للشعراني: ١/ ٣-٤.

(٣) الفتوحات المكية: ١/ ٢٢٨.

أما كتاب «فصوص الحكم» فقد نزل على ابن عربي جملة واحدة بواسطة الرسول محمد ﷺ كما يزعم ابن عربي، فيقول في صدر كتابه المذكور: «أما بعد، فإني رأيت رسول الله ﷺ في مبشرة أُريتها في العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق، وبيده ﷺ كتاب، فقال لي: «هذا كتاب "فصوص الحكم" خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به» فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله ولأولي الأمر منا كما أمرنا. فحققتُ الأمنية وأخلصت النية وجردت القصد والهمة، إلى إبراز هذا الكتاب كما حده لي رسول الله من غير زيادة ولا نقصان...ليتحقق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب أنه من مقام التقديس المنزه عن الأغراض النفسية التي يدخلها التلبيس»(١).

ولعلم الصوفية أن كتب شيخهم ابن عربي فيها ما يناقض عقيدة المسلمين؛ فإنهم أمروا مريديهم بنزع لباس التقوى وعدم اعتبار الشريعة عند قراءتها. فالنابلسي يحث السالكين على مطالعة كتب ابن عربي وغيره «بلا تقيد بالتقوى، ومراعاة أحكام الشريعة»(٢)، تبعا لوصية

---

(١) فصوص الحكم: ص٤٧-٤٨. وأغلب كتب ابن عربي هي إلهام من الله -بزعمه وافترائه- أمره الله بوضعها، كما صرح هو في فهرسته لكتبه، والتي ضمنها أبو العباس الغبريني في عنوان الدراية: ص١٦٣-١٧٣. يقول الملحد ابن عربي: «أما الكتب التي أمرني الحق تعالى في قلبي بوضعها، ولم يأمرني إلى الآن بإخراجها إلى الناس. فمنها...». ينظر المصدر أعلاه: ص١٦٩-١٧٣.

(٢) القول المتين في بيان توحيد العارفين المسمى نخبة المسئلة شرح رسالة التحفة المرسلة: ص٤١. يقول عبدالقادر العيدروسي: «كتب الشيخ ابن عربي اشتملت على علوم لا يفهمها إلا أهل النهايات، وتضر بأرباب البدايات» النور السافر: ص٣٤٥، وهو يؤكد أن هذه عقيدته وعقيدة الصوفية الذين لقيهم في كتب ابن عربي.

شيخهم ابن عربي القائل: «نحن قوم يحرم النظر في كتبنا على من لم يكن في مقامنا»[١].

ويقول ابن عربي متحدثا عن كتابه عنقا مغرب: «وكنت نويت أن أجعل فيه (أي في الكتاب) ما أوضحه تارة وأخفيه[٢].... فتوجه الأمر عند ذلك في إفشاء هذا السر المكتوم والكتاب المختوم بالتعريض لا تصريح، وإعلام تنبيه وتلويح، ولما تلقيت منه الأمر على هذا الحدود دخلت تحت هذا العقد لزمني الوفاء بالعهد، فأنا الآن أبدي وأعرض تارة، وإياك أعني واسمعي يا جارة»[٣].

ويصف جلال الدين الرومي كتابه «المثنوي» بصفات، لا تنطبق إلا على كتاب الله وحده فيقول: «هذا كتاب المثنوي، وهو أصل أصول الدين في كشف أسرار الوصول واليقين، وهو فقه الله الأكبر، وشرع الله الأزهر وبرهان الله الأظهر: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ [النُّور: ٣٥]، يشرق إشراقًا أنور من الإصباح، وهو جنان الجنان ذو العيون والأغصان، منها عين تسمى عند أبناء السبيل سلسبيلا، وعند أصحاب المقامات والكرامات خير مقامًا وأحسن مقيلًا.. الأبرار فيه يأكلون ويشربون، والأحرار فيه يمرحون ويطربون، وهو كنيل مصر

---

(١) الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، للشعراني: ص٤٣.

(٢) عنقا مغرب: ص١٢.

(٣) عنقا مغرب: ص٢٩. ومثله ابن الدباغ في كتابه: مشارق أنوار القلوب، ص٣. ويقول ابن عربي في صدر رسالته: مشاهد الأسرار القدسية (مخطوط) ق١: «أتاني في حضرة الهوية الخطاب بإبراز هذا الكتاب، وإخراجه إلى العالم المحسوس، وعرّفهم بإنزاله من حضرة التقديس على الجوهر النفيس، لا يمسه إلا المطهرون من التخييل والتلبيس، وقيل لي: خذه بقوة ...».

شراب للصابرين، وحسرة على آل فرعون والكافرين، كما قال: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا﴾ [البَقَرَة: ٢٦]، وإنه شفاء الصدور وجلاء الأحزان وكشاف القرآن وسعة الأرزاق وتطيب الأخلاق: ﴿بِأَيْدِى سَفَرَةٍ ﴿١٥﴾ كِرَامٍ بَرَرَةٍ ﴿١٦﴾﴾ [عَبَس: ١٥-١٦]، يتمتعون بأن: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٨٠﴾﴾ [الواقِعَة: ٧٩-٨٠]، ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾ [فُصِّلَت: ٤٢]، والله يرصده ويرقبه، وهو: ﴿خَيْرٌ حَٰفِظًا ۖ وَهُوَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ ﴿٦٤﴾﴾ [يُوسُف: ٦٤]، وله ألقاب أخر لقبه الله تعالى "بها" واقتصرنا على القليل، والقليل يدل على الكثير، والجرعة تدل على الغدير، والحفنة تدل على البيدر الكبير»[١].

وتعتبر المتصوفة كتاب المثنوي قرآنًا يقوم على الحقيقة الصوفية: فـ«كتاب المثنوي في علم الحقيقة التي هي أصل لمعرفة الكتاب والسنة؛ إذ من لا حقيقة له لا يدري ما الكتاب ولا الإيمان»[٢]، وهو كتاب منزل بوحي إلهي.

ويزيد النابلسي ثناءه على المثنوي، حيث يقول عند قول الرومي: «وله الحمد والمجد على تلفيق الكتاب المثنوي الإلهي الرباني» يقول النابلسي: «أي المنسوب إلى الله جل وعلا.. لأنه منظوم بالوحي الإلهامي، والترتيب الروحي الصمداني، لا بالحظ النفساني. فهو منسوب إلى الإله تعالى جمعًا وترتيبًا وتقسيمًا وتبويبًا»[٣].

---

(١) المثنوي: ١/ ٣٣. وينظر المثنوي: ٣/ ٣٦٢-٣٦٧، الفقرات: ٤٢٣٠-٤٢٩٤.

(٢) الصراط السوي شرح ديباجات المثنوي (مخطوط): ق٣أ.

(٣) المصدر السابق: ق١٧ب.

ثم قال شارحًا قول جلال الرومي (وله ألقاب أخرى): «أي الكتاب المثنوي- من حيث إنه وحي إلهامي، وكلام إلهي سامٍ، نزل به ملك الإلهام من حضرة ذي الجلال والإكرام، على قلبٍ الوارث المحمدي والسلام»(١).

وأطلق الأعاجم على المثنوي كلمة: قرآن بهلوي، أي: قران الفارسية. بل إن أبيات مقدمته: «استمع لهذا الناي وانظر كيف يشكو...» شبهها مريدوه بالفاتحة. ويؤكد الرومي أن المثنوي هو قرآن لأنه نور أسرار الحق كما أن أجزاء المثنوي تتفاضل قداسة كما تتفاضل السماوات فيما بينها في العلو. كما أن من يقرأ المثنوي من المريدين لا بد أن يستقبل القبلة ثم يستعيذ بالله من الشيطان الرجيم ويبسمل، ثم يأخذ في ترانيمه وتلاوة مثانيه، فإذا ما أتم قسط ذاك اليوم من القراءة والشرح، ختم ببيت من شعر الجلال مُعَرَّبُه: «ليس هذا الكلام بعلم النجوم ولا بالضرب على الرمل هو وحي الحق والله أعلم بالصواب!» يلتزمونها كما التزم بعض المسلمين اليوم بعد تلاوة القرآن قولهم: «صدق الله العظيم!!» كما أن المثنوي عندهم تنزيل من رب العالمين نزل دفعة واحدة في ليلة القدر إلى سماء القلب، ثم نطق به منجمًا على قدر الحاجة بواسطة جبريل العقل، وقد تنزل بطريق الفيض والإلهام، كما يشترطون الطهارة في قراءته(٢).

ورد في الأثر الموقوف عن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما، قال: «إن من

---

(١) المصدر السابق: ق٩أ.

(٢) أخبار جلال الدين الرومي، لأبي الفضل القونوي: ص٤٠، ١٩٢-١٩٤، ٢٢٣-٢٢٨، ٣٦١-٣٦٧.

أشراط الساعة أن تتلى المَثْنَاة، فلا يوجد من يغيرها. قيل له: وما المثناه؟ قال: ما استكتب من كتاب غير القرآن». وفي رواية: «إن من اقتراب الساعة أن يقرأ بالقوم المثناة، ليس فيهم أحد ينكرها. قيل: وما المثناة؟ قال: ما اكتتبت سوى كتاب الله»(١).

ويقول الرومي لمريديه: الحلف على ديوان إلهي نامه (للشاعر سنائي) أوثق وأقوى من الحلف على القرآن؛ لأن مثل القرآن مثل اللبن، أما معاني سنائي فهي بمثابة الزُّبد والقشدة(٢).

ويقول الجيلي عن كتابه الإنسان الكامل: «وكنت قد أسست الكتاب على الكشف الصريح، وأيدت مسائله بالخبر الصحيح، وسميته بالإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ... فأمرني الحق الآن بإبرازه بين تصريحه وألغازه، ووعدني بعموم الانتفاع، فقلت طوعا للأمر المطاع»(٣).

ويقول الشعراني: «اعلم أن الوحي على ضروب.. المسمى بالإلهام قد يكون كتابًا، ويقع ذلك كثيرًا للأولياء كابن قضيب البان ونحوه، فكان شيخنا ﷺ يجد بعد القيام من النوم ورقة مكتوب فيها ما ألقاه إليه به»(٤).

---

(١) رواه الدارمي: ١/ ٤٢٣، رقم (٤٩٣)، والحاكم: ٤/ ٥٥٤-٥٥٥، وصحح إسناده، ووافقه الذهبي. وقال محقق سنن الدارمي: «إسناده جيد». قلتُ: وهذا له حكم المرفوع؛ لأنه من الغيب الذي لا يعلمه بشر؛ إلا أن يطلع الله عز وجل نبيه محمد ﷺ عليه.

(٢) أخبار جلال الدين الرومي لأبي الفضل القونوي: ص٢٢٦، عن مناقب العارفين، الأفلاكي: ١/ ٤١١.

(٣) الإنسان الكامل: ١/ ٤.

(٤) الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، للشعراني: ص٣.

ولهذا الدين القائم على الحقيقة الصوفية علماؤه الذين خالفوا جميع الخلق، إذ «أن كل الخلق قعدوا على الرسوم، وقعدت هذه الطائفة (الصوفية) على الحقائق»(١). ويقول الخواص: «لا يسمى عالمًا عندنا إلا من كان علمه غير مستفاد من نقل أو صدر بأن يكون حضري المقام»(٢).

وعلماء الحقيقة لا يحتاجون إلى العلم الشرعي القائم على الكتاب والسنة فيما يزعمون؛ فالعلم الشرعي هو للعامة، لأن «أكثر الشريعة جاءت على فهم العامة»(٣) كما أن هناك «من الصوفية من رأى الاشتغال بالعلم بطالة، وقالوا: نحن علومنا بلا واسطة»(٤). ويطالبون مريديهم بالتخلي عن مقاعد الدرس وإتلاف الكتب الدراسية، ونسيان ما سبق أن تعلموه من علوم(٥)، وأن «الوصول إلى الله تعالى لا يكون إلا برفض العلم الظاهر والشرع»(٦). يقول عبدالقادر الجيلاني: «ثم قال لي يا غوث الأعظم: ليس لصاحب العلم عندي سبيل إلا بعد إنكاره... فقلت: يارب! وما علم العلم؟ قال علم العلم هو الجهل عن العلم»(٧).

(١) الرسالة القشيرية: ١/ ١١٦. والقائل هو أبو محمد، رويم بن أحمد.
(٢) الطبقات الكبرى، للشعراني: ٢/ ١٣٢. ويقصد بقوله: «حضري المقام» أي صاحب علم حضوري فوري يعتمد على الذوق والكشف وهما ثمرة الإلهام.
(٣) الفتوحات المكية: ٢/ ٨٥.
(٤) تلبيس إبليس: ص٣٩٠.
(٥) ينظر أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد: ص٣٠.
(٦) الطريقة المحمدية والسيرة الأحمدية، محمد البركوي: ١/ ١٠٤.
(٧) الغوثية- وتسمى المعراجية- (ضمن كتاب: الفيوضات الربانية في المآثر والأوراد القادرية) للشيخ عبدالقادر الجيلاني: ص٨-٩.

يقول الشبلي:

إذا طالبوني بعلم الورق   برزت لهم بعلم الخرق[1]

ويطلق الصوفية على علماء الشريعة أسماء مختلفة، فتارة يسمونهم «علماء الظاهر» وتارة «علماء الرسوم» بينما يسمون أنفسهم أسماء هي غاية التزكية مثل «العارفين بالله» «علماء الباطن» «علماء الغيب» «أهل الله» وهكذا.

يقول ابن عربي: «ما خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته، العارفين به من طريق الوهب الإلهي، الذين منحهم أسراره في خلقه وفهمهم معاني كتابه وإشارات خطابه، فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل عليهم السلام»[2].

ونظر الجيلي إلى علماء الشرع والفقهاء هي نظرة احتقار وتنقيص إذ يسميهم بعلماء الرسوم، ويصفهم بالضلال في تفسير كتاب الله تعالى. وفي قول الله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًاۚ﴾ [البَقَرَة: ٢٦]، يرى الجيلي أنهم علماء الشرع المتبعون للكتاب والسنة، وقوله تعالى: ﴿وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًاۚ﴾ [البَقَرَة: ٢٦]، هم علماء الحقائق من أمثال الجيلي وأصحاب وحدة الوجود بزعمه. وقوله: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٦﴾﴾ [البَقَرَة: ٢٦]، يقول الجيلي: «المراد به هنا: قوم فسدت قوابلهم عن القبول للتجلي الإلهي، لما تصور عندهم من أن الله

---

(١) تلبيس إبليس: ص ٣٩٠.
(٢) الفتوحات المكية: ١/ ٣٥١. وينظر روح القدس: ص١٥٥. والتنزلات الموصلية: ص١١٤.

تعالى لا يظهر في خلقه»[(١)].

والمراد بقوله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا﴾ [البَقَرَة: ٢٦] هم الكفار الذين أعرضوا عن هدي الله تعالى، فاستحقوا الضلال. في حين أن من اتبع ما جاء من عند الله وهم المؤمنون، هم المراد بقوله تعالى: ﴿وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا﴾ [البَقَرَة: ٢٦]، كما هو صريح الآية.

ونقل ابن القيم أن ابن سبعين وصف الطائفين حول البيت بأنهم حُمُرُ المدار[(٢)].

ولا شك في أن قول المتصوفة أن للولي مكانة تفوق النبوة والرسالة، وتفضيلهم الولاية على النبوة، قول معلوم فساده بالضرورة من دين الإسلام. وأفضل الأولياء أبو بكر ثم عمر اللذان ما طلعت الشمس وما غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل منهما، ففي الحديث عن علي بن أبي طالب عن النبي ﷺ قال: «أبو بكر وعمر سيدا كُهول أهل الجنة من الأولين والآخرين، ما خلا النبيين والمرسلين»[(٣)] والولاية الواردة في الشرع لا تصل إلى مقام النبوة مهما بلغ الولي من التقوى والصلاح فمنزلته أقل من منزلة الأنبياء. كما أن الولاية لا تحصل إلا باتباع كل ما أمر الله به، واجتناب ما نهى عنه، قال تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾

---

(١) الإنسان الكامل: ١/ ٧٥.

(٢) المدارج: ١/ ١٤٣.

(٣) رواه الترمذي: أبواب المناقب، الباب (٣٦)، ٦/ ٤٧-٤٨، حديث رقم (٣٦٦٤) من حديث أنس رضي الله عنه، ورقم (٣٦٦٥، ٣٦٦٦) من حديث علي رضي الله عنه. وصححه الألباني في صحيح الترمذي (٢٨٩٧).

ﵟٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ ٦٣ﵞ [يونس: ٦٢-٦٣]، يقول شيخ الإسلام: «فأولياء الله المتقون هم العالمون العاملون بما بعث الله به محمداً، ولا يكون لله وليٌ إلا من يتبع محمداً، ومن لم يتبع محمدًا فهو عدو الله، لا وليٌ له»[١].

لذا كان أفضل الأمة بعد النبي محمد ﷺ هم الصحابة الذين قال فيهم الرسول ﷺ: «لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبًا ما أدرك مُدّ أحدهم ولا نصيفه»[٢]. وبعدهم أهل القرون المفضلة خصهم النبي ﷺ بقوله: «خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين ثم الذين يلونهم»[٣].

قال ابن حجر: «قوله: «ثم الذي يلونهم» أي: القرن الذين من بعدهم وهم التابعون: «ثم الذين يلونهم» وهم أتباع التابعين»[٤].

---

(١) جامع المسائل، المجموعة الأولى: ص٧٠-٧١.

(٢) رواه البخاري: كتاب فضائل الصحابة (٥)، رقم (٣٦٧٣). ومسلم: كتاب فضائل الصحابة (٥٤) باب تحريم سب الصحابة رضي الله عنهم، رقم (٢٥٤١) ٤/ ١٩٦٧، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه. ورواه مسلم في الموضع السابق رقم (٢٥٤١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. والمُدّ: مكيال معروف، مُقدَّرٌ بأن يمد الرجل يديه، فيملأ كفيه طعاما. والنصيف- على وزن رغيف- هو النصف ينظر غريب الحديث للخطابي: ١/ ٢٤٨.

(٣) رواه البخاري: كتاب فضائل الصحابة، الباب الأول، رقم (٣٦٥٠) من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه ورقم (٣٦٥١) من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه. ومسلم: كتاب فضائل الصحابة (٥٢) باب فضل الصحابة: ٤/ ١٩٦٣-١٩٦٤، رقم (٢٥٣٣) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه ورقم (٢٥٣٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه ورقم (٢٥٣٥) من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه.

(٤) فتح الباري: ٧/ ٨.

أيضا فإن النبوة ختمت بالنبي محمد ﷺ فلا نبوة بعده سواء نبوه تشريع أو غيرها، لقوله تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وخاتم بفتح التاء بمعنى أنهم به ختموا، فهو كالخاتم والطابع لهم، وخاتم بكسر التاء بمعنى أنه ختمهم أي جاء آخرهم. وهذه الألفاظ عند علماء الأمة خلفًا وسلفًا متلقاة على العموم التام، مقتضية نصاً أنه لا نبي بعده ﷺ. فصار معلومًا من الدين بالضرورة فمن أنكره فهو كافر حتى لو اعترف بعموم رسالته(١). وقد يشكل نزول عيسى عليه السلام وهو نبي رسول آخر الزمان على اختصاص نبينا محمد ﷺ بختمه الأنبياء والمرسلين؟ والجواب على ذلك أن يقال: معنى كونه آخر الأنبياء أنه لا ينبأ أحد بعده وعيسى ممن نبأ قبله، وحين ينزل ينزل عاملاً على شريعة محمد ﷺ مصليًا إلى قبلته كأنه بعض أمته(٢).

وديدن المتصوفة في تفضيل الولاية على النبوة هي قصة الخضر(٣) مع موسى عليه السلام ولا وجه للمتصوفة أبدًا في الاستدلال بهذه القصة سواء صح القول بنبوة الخضر أو ولايته، قال ابن أبي العز(٤): «وأما من

---

(١) ينظر المحرر الوجيز: ١٣/ ٨٠، والجامع لأحكام القرآن: ١٤/ ١٩٦-١٩٧. والتحرير والتنوير: ٢٢/ ٤٥. وينظر مادة «ختم» في تهذيب اللغة: ٧/ ٣١٣. ولسان العرب: ١٢/ ١٦٣. والقاموس المحيط: ص١٤٢٠.

(٢) ينظر الكشاف: ٣/ ٢٦٥.

(٣) انظر قصة موسى مع الخضر عليهما السلام في البخاري: كتاب العلم (١٦) باب ما ذكر في ذهاب موسى ﷺ في البحر إلى الخضر، رقم (٧٤). ومسلم: كتاب الفضائل (٤٦) باب من فضائل الخضر عليه السلام رقم (٢٣٨٠) ٤/ ١٨٤٧، من حديث أبي بن كعب رضي الله عنه.

(٤) علي بن علاء الدين بن علي بن أبي العز الحنفي الدمشقي، ولد سنة (٧٣١هـ)، =

يتعلق بقصة موسى مع الخضر عليهما السلام في تجويز الاستغناء عن الوحي بالعلم اللدني الذي يدعيه بعض من عدم التوفيق: فهو ملحد زنديق، فإن موسى عليه السلام لم يكن مبعوثاً إلى الخضر ولم يكن الخضر مأموراً بمتابعته، ولهذا قال له: «أنت موسى بني إسرائيل؟ قال: نعم» ومحمد ﷺ مبعوث إلى جميع الثقلين ولو كان موسى وعيسى حيين لكانا من أتباعه، وإذا نزل عيسى عليه السلام إلى الأرض إنما يحكم بشريعة محمد ﷺ فمن ادعى أنه مع محمد ﷺ كالخضر مع موسى، أو جوز ذلك لأحد من الأمة فليجدد إسلامه، وليشهد شهادة الحق، فإنه مفارق لدين الإسلام بالكلية فضلاً عن أن يكون من أولياء الله، وإنما هو من أولياء الشيطان وهذا الموضع مفرق بين زنادقة القوم وأهل الاستقامة»(١).

وقوله ﷺ: «والذي نفس محمد بيده لو بدا لكم موسى فاتبعتموه وتركتموني لضللتم عن سواء السبيل، ولو كان حيًا وأدرك نبوتي لاتبعني»(٢). دليل على أن من لم يتبع رسالة نبينا محمد ﷺ مصيره الضلال، حتى ولو كان المتبوع نبيًا ممن أرسل الله قبل محمد صلوات

= ناله من الأذى ما ناله لاتباعه منهج السلف ومتابعته لشيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم. توفي رحمه الله سنة (٧٩٢هـ) ودفن بسفح قاسيون بدمشق. ينظر الدرر الكامنة: ٣/ ١٥٩، وجيز الكلام، للسخاوي: ١/ ٢٩٥.

(١) شرح الطحاويه: ص٧٧٤.

(٢) الحديث سبق تخريجه: ص ١٩٩. ولقد اتبع الفاروق رضي الله عنه أمر رسول الله ﷺ وأمر به رعيته. فرُوي أن كعب الأحبار جاء إلى عمر بكتاب، فقال: «في هذا التوراة، أفأقرها؟ فقال عمر: إن كنت تعلم أنها التوراة التي أنزلت على موسى يوم طور سيناء فاقرأها، وإلا فلا» ذكره البغوي في شرح السنة (١/ ٢٧١).

الله وسلامه عليهم أجمعين. وذلك لأن الله ختم بنبينا محمد ﷺ الرسل، وختم بالإسلام الأديان. فلن يقبل من أحد إلا أن يوحد الله، ويؤمن برسوله محمد ﷺ وبالإسلام ديناً. قال أبو عبيد: «وتفسير هذا الحرف في حديث آخر مرفوع قال ابن عون: قلت للحسن: ما متهوكون قال: متحيرون. يقول: أمتحيرون أنتم في الإسلام لا تعرفون دينكم حتى تأخذوه من اليهود والنصارى. فمعناه أنه كره أخذ العلم من أهل الكتاب. وأما قوله: لقد جئتكم بها بيضاء نقية، فإنه أراد الملة الحنيفية، فلذلك جاء التأنيث، كقول الله عز وجل: ﴿وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾ [البيّنة: ٥]، إنما هي فيما يفسر الملة الحنيفية»[(١)].

وظاهر الأدلة يؤكد نبوة الخضر عليه السلام، لذا جزم كثير من أهل العلم بنبوته، والقول بنبوته يقطع الطريق على الزنادقة الذي يتذرعون بكونه غير نبي لأن الولي أفضل من النبي بزعمهم. قال ابن حجر رحمه الله: «قوله: "هو أعلم منك"[(٢)] ظاهر في أن الخضر نبي، بل نبي مرسل؛ إذ لو لم يكن كذلك؛ للزم تفضيل العالي على الأعلى، وهو باطل من القول»[(٣)]. وقال: «من أوضح ما يستدل به على نبوة الخضر قوله: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى﴾ [الكهف: ٨٢]»[(٤)].

ولا يشك مسلم مؤمن بالله ربًا، وبمحمد ﷺ رسولًا، وبالإسلام دينًا في كفر من فضل كتابًا على كتاب الله، أو قال إن هدي كتاب ما

(١) غريب الحديث: ٣/ ٢٩.
(٢) سبق تخريجه: ص ٩٦٦.
(٣) فتح الباري: ١/ ٢٦٥.
(٤) المصدر السابق: ١/ ٢٦٥.

أفضل من هدي القرآن، أو ساوى القرآن بغيره من الكتب: فهو كافر، وهذا مما يعلم من الدين بالضرورة.

قال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ [الإسراء: ٨٨]، وقال جلا وعلا: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ ۖ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾ لَّا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾ [فصلت: ٤١-٤٢]، بل من قال إن الكتب السماوية: التوراة والإنجيل والزبور أفضل من القرآن، أو مساوية له؛ فقد كذب القرآن وكذب الرسول ﷺ، فإن الله تعالى يقول في محكم التنزيل: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ﴾ [المائدة: ٤٨]، فالقرآن حاكم على غيره من الكتب التي أنزلها الله وناسخ لها، فما بالك بكتب وضعها قوم في حالة سكر وطرب؟ وقال النبي ﷺ لعمر بن الخطاب وقد رأى بين يديه ورقة من التوراة: «أمُتهوكون أنتم كما تهوكت اليهود والنصاري، لقد جئتكم بها بيضاء نقية، ولو كان موسى حيا ما وسعه إلا اتباعي»[١]، ومتهوكون: أي متحيرون أنتم في الإسلام، لا تعرفون دينكم حتى تأخذوه من اليهود والنصاري[٢].

وعلماء الشرع الذين تنقصهم المتصوفة ووصفوهم بأنهم علماء رسوم وغيرها هم الذين قال الله فيهم: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ۚ﴾ [المجادلة: ١١]. ورفعة الدرجات تدل على الفضل، إذ المراد به كثرة الثواب، وبها ترتفع الدرجات ورفعتها تشمل

---

(١) سبق تخريجه: ص ١٩٩.

(٢) ينظر شرح السنة، للبغوي: ١/ ٢٧١.

المعنوية في الدنيا بعلو المنزلة وحسن الصيت، والحسية في الآخرة بعلو المنزلة في الجنة.

وهذا الدين الذي أتى به المتصوفة من باب الحقيقة الرحيب: دين يتسع لجميع الأديان والمذاهب؛ ومفصل لاستيعاب الملل كلها. ومن خلال عرض أهم أسس دين الحقيقة عند المتصوفة يتضح مبدأ دعوتهم إلى وحدة الأديان في المسائل التالية :

المسألة الأولى - مصادر المعرفة عند المتصوفة:

المعرفة في اللغة: تأتي بمعنى العلم فيقال: عارف وعريف بمعنى، مثل عالم وعليم ومنه قول الشاعر:

أوكلما وردت عكاظَ قبيلةٌ   بعثوا إلي عريفهم يتوسمُ(١)

أي : عارفهم، والعرفان : العلم(٢).

---

(١) نسبه في اللسان إلى طريف بن مالك العنبري، وقيل طريفُ بن عمرو. وعُكاظ: اسم لأكبر أسواق العرب في الجاهلية وسمي بذلك لأن الناس كانت تزدحم فيه حتى يعكظ بعضهم بعضا أي يدعك، وقيل لأن الناس يتفاخرون حتى يعكظ الرجل صاحبه أي يغلبه بالمفاخرة وقيل غير ذلك. وهو سوق تعرض فيه البضائع المتعددة، بأنواعها المختلفة بالإضافة إلى كونه مركزاً أدبياً رئيسياً تعرض فيه القصائد ويحكم فيه بين الشعراء فيما بينهم والقبائل فيما بينها. وكان وقته من نصف ذي القعدة إلى آخره وقيل شهر شوال بكامله. وموقعه بين مكة والطائف على طريق السيل ولكن مكانه بالتحديد لا يزال محل خلاف حتى وقتنا الحاضر. ولعل السبب في ذلك أن أرضه صحراء مستوية لا علم فيها ولا جبل إلا ما كان فيها من الأنصاب التي كانت بها في الجاهلية ولم يبق لها أثر يبين موقع السوق، والله أعلم. ينظر: الروض المعطار، ص٤١١. أسواق العرب في الجاهلية والإسلام، سعيد الأفغاني، ص٢٧٧.

(٢) ينظر اللسان: ٩/ ٢٣٦.

والمعرفة في الاصطلاح: قيل إنها علم مستحدث أو انكشاف بعد لبس[١]. وقيل: إدراك الشيء على ما هو عليه، فهي مرادفة للعلم، وإن تعدت إلى مفعول واحد وهو إلى اثنين، وقيل تفارقه بأنه لا يستدعي سبق الجهل بخلافها؛ ولهذا يقال الله عالم، ولا يقال عارف[٢]. وهي أخص من العلم؛ لأنه يشمل غير المستحدث وهو علم الله تعالى، ويشمل المستحدث وهو علم العباد. والمعرفة- من حيث إنها يقين وظن- أعم من العلم؛ لاختصاصه حقيقة بالعلم اليقيني. وتطلق المعرفة على مجرد التصور الذي لا حكم معه، فتقابل العلم من جهة أنه يطلق على مجرد التصديق[٣].

ومصادر المعرفة عند أغلب المتصوفة لا تخرج عن دائرة الإلهام، وهذا ما قرره جمع من المتصوفة، فمصدر معرفتهم هو الإلهام من الله مباشرة وبغير واسطة، وهم في هذا يتفقون مع الأنبياء في هذا النوع من الوحي بزعمهم؛ يقول النابلسي: «إن الذي جاءت به الأنبياء عليهم السلام حق وصدق وهو من عند الله تعالى بطريق الوحي من جبريل عليه السلام وغيره من الملائكة. والذي جاءت به الأولياء أيضا من العلوم التوحيدية، والمعارف الإلهية، والحقائق العرفانية: كله حق وصدق، وهو من عند الله تعالى بطريق الإلهام والفيض على قلوبهم، بطريق إلهام من ملائكة الإلهام. وبعضهم يعطى العبارة عن ذلك، ويقدره الله على بيانه؛ نظير النبي الذي أوحي إليه بشرع، وأُمر بإبلاغه للأمة،

(١) شرح الكوكب المنير: ١/ ٦٥.
(٢) ينظر التعريفات للجرجاني، ص١٣٦. والحدود الأنيقة، ص٦٦-٦٧.
(٣) ينظر شرح الكوكب المنير: ١/ ٦٥-٦٦.

وبعضهم لا يعطى العبارة عن ذلك، ولا يقدر على بيانه ؛ نظير النبي الذي أوحي إليه بشرع ولم يُؤمر بإبلاغه»[(١)].

والوحي الذي يحصل للأولياء هو: «وحي خالص لا يشوبه ما يفسده»[(٢)] كما يقول ابن عربي.

والذي يظهر لي أن اقتصارهم على الإلهام دون غيره من أنواع الوحي له أسبابه، ومن هذه الأسباب:

١- أن الإلهام يعتبر وسيلة مباشرة بينهم وبين الله دون أن تكون هناك واسطة في النقل[(٣)] مما يشعر بنوع من العلو في الاتصال مع الله، وهذا يجعل الولاية في نظرهم أعلى منزلة من النبوة.

٢- إن القول بالإلهام هو الأقرب للقبول بين أتباع الصوفية والجهلة من العامة ومما يسهل تصديقهم له. وهذا أمر هام جدًا عند الغلاة من المتصوفة حتى يتمكنوا من بث أفكارهم ودعاويهم بين أتباعهم.

٣- أن الإلهام هو الأقرب للتوفيق بين عقيدة وحدة الوجود عند غلاة الصوفية وبين دعوى النبوة أو الولاية فيكون الوحي نابعًا من نفس الصوفي؛ لأن الوجود واحد. فالوحي ليس شيئًا خارجًا عن ذات الصوفي؛ فما ثم إلا واحد هو الوحي والموحي والموحى إليه[(٤)].

---

(١) نتيجة العلوم ونصيحة علماء الرسوم، للنابلسي (مخطوط): ق٢١ب.

(٢) الفتوحات المكية: ٣/ ٤٨.

(٣) ينظر الرسالة اللدنية، للغزالي ضمن مجموعة القصور العوالي: ص١١٣، ١١٦. ومطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، لقيصري: ١/ ٩٢-٩٣.

(٤) ينظر الفتوحات المكية: ٣/ ٤٨.

وتحصل المعرفة الصوفية عن طريق وسائل عدة، تختلف مسمياتها من صوفي إلى آخر، وهذه المسميات وإن اختلفت في مدلولاتها ؛ إلا أنها جميعا تصب في دائرة الإلهام الصوفي، ومن هذه الوسائل :

أولا - الكشف:

والكشف في اللغة: كشف الشيء يكشفه كشفًا وكاشفة: أظهره، ورفع عنه ما يواريه ويغطيه(١).

وفي اصطلاح المتصوفة: هو «الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجودًا أو شهودًا»(٢).

يقول النابلسي: «إن حقيقة الكشف عند أهل المعرفة هو رفع حجاب الأغيار عن وجه الحق تعالى الطالع في جميع الأطوار»(٣).

ويعتبر الكشف من أهم مصادر المعرفة عند المتصوفة، وهو مستندهم في كل ما يقولونه ويدعونه، وفيما بنوا عليه مذهبهم الصوفي. كما أنه في نظرهم: «علم ضروري يحصل للمكاشف، ويجده في نفسه، لا يقبل معه شبهة، ولا يقدر دفعه عن نفسه، ولا يعرف لذلك دليلا يستند إليه سوى ما يجده في نفسه»(٤).

---

(١) ينظر: لسان العرب: ٩/ ٣٠٠، ومحيط المحيط: ص٧٨٣، مادة (كشف).

(٢) مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، للقيصري: ١/ ٨٧. وينظر اللمع للطوسي (ص٤٢٢).

(٣) تحقيق الذوق والرشف في معنى المخالفة الواقعة بين أهل الكشف: ق١ب. وينظر تحفة السفرة إلى حضرة البررة، لابن عربي: ص٨٤-٨٧.

(٤) الجواهر والدرر، للشعراني: ص١١٤. وينظر مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، للقيصري: ١/ ١٤٩. والتمكين في شرح منازل السائرين، محمود أبو الفيض المنوفي: ص٢٠٥-٢٠٦.

يقول ابن عربي: «فارفع الهمة في ألا تأخذ علمًا إلا من الله تعالى على الكشف، فإن عند المحققين أن لا فاعل إلا الله، فإذا لا يأخذون إلا عن الله»[(١)]. ويقول الغزالي: «فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر وفاض على صدورهم النور لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب، بل بالزهد في الدنيا، والتبري من علائقها، وتفريغ القلب من شواغلها، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، فمن كان لله كان الله له»[(٢)]. ويقول ابن عطا السكندري: «وأعلم أن إطلاع أولياء الله تعالى على بعض الغيوب لا يحيله العقل، وقد ورد به النقل»[(٣)].

ثانيا - الذوق:

والذوق في اللغة: وجود الطعم بالفم، وهو في الأصل تعرف الطعم، ثم كثر حتى جُعل عبارة عن كل تجربة[(٤)].

وفي اصطلاح الصوفية: «نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه، يفرقون به بين الحق والباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره»[(٥)].

ويعتبر الذوق من وسائل المعرفة المهمة عند المتصوفة، والعلم الذي يأتي عن طريقه يفيد اليقين حتمًا عند الصوفية، يقول القونوي: «الذوق التام يسمى علماً حقاً، ونوراً صدقاً، فإنه كاشف سر الغيب

---

(١) رسالة ابن عربي إلى الرازي (ضمن رسائل ابن عربي): ص٢٤٠.
(٢) إحياء علوم الدين: ٣/ ١٩، وينظر الرسالة اللدنية (ضمن مجموعة القصور العوالي): ص ١١٣.
(٣) لطائف المنن: ص ٦٠.
(٤) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن: ص ٣٣٢، ومحيط المحيط: ص ٣١٤، مادة (ذوق).
(٥) التعريفات للجرجاني: ص ١١٢، وينظر المنقذ من الضلال، للغزالي: ص ٨٧.

ورافع كل شك وريب»(١).

ويقول الشعراني: «الذوق لا يتوقف على دليل فهو أقوى»(٢).
ويقول ولي الله الدهلوي: «كل ما يعلمه العلماء بالذوق حق لا يشوبه باطل»(٣).

ولذا صحح أهل الحقيقة الأحاديث الموضوعة، وضعفوا الأحاديث الصحيحة، بناء على المكاشفة، ولا عبرة لعلوم المصطلح والجرح والتعديل الذي أفنى فيه علماء الأمة جزءًا كبيرًا من أعمارهم؛ بل يكفي أن يحصل لصوفي كشف يحكم به على الحديث صحة ووضعًا.

يقول ابن عربي: «فرب حديث ضعيف قد ترك العمل به لضعف طريقه من أجل وضاع كان في رواته يكون صحيحا في نفس الأمر، ويكون هذا الواضع مما صدق في هذا الحديث ولم يضعه... ورب حديث يكون صحيحًا من طريق رواته يحصل لهذا المكاشف الذي قد عاين هذا المظهر فسأل النبي ﷺ عن هذا الحديث الصحيح فأنكره وقال له لم أقله ولا حكمت به فيعلم ضعفه فيترك العمل به عن بينة من ربه، وإن كان قد عمل به أهل النقل لصحة طريقه، وهو في نفس الأمر ليس كذلك»(٤).

---

(١) إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، للقونوي: ص١١٣. وينظر: الرسالة المفصحة، للقونوي: ص٣١-٣٢. والرسالة الهادية، له أيضا: ص١٤٢-١٥٥.
(٢) الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، للشعران: ص٦. والأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية للشعراني أيضا: ص٤٣.
(٣) التفهيمات الإلهية: ٢/ ١١١.
(٤) الفتوحات المكية: ١/ ٢٠٣. وينظر الكتاب نفسه: ١/ ٢٨٩.

ويقول الجيلي: «قوله تعالى: «كنت كنزًا مخفيًا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق، وتجليت عليهم، فبي عرفوني»[١]، هذا حديث صحيح من طريق الكشف، وضعيف من طريق الإسناد قد أجمع المحققون على صحته، وذكره غير واحد منهم في مصنفاته»[٢].

ويقول البيجوري: «ولعل هذا الحديث (يقصد حديث إحياء والدي النبي ﷺ، وإيمانهما ثم موتهما) صح عند أهل الحقيقة بطريق الكشف»[٣].

وتظهر وحدة الأديان في مصادر المعرفة عند المتصوفة من خلال نبذهم القرآن والسنة واعتمادهم على الكشف والذوق ونحوها، وهي مقاييس بشرية تختلف من شخص لآخر، وهي لا تفيد العلم اليقيني مطلقًا بل تخضع لاجتهادات مدعيها ومتقولها.

وقد أدى الكشف والذوق بالصوفية إلى قبول العقائد الأخرى باعتبار أن الكشف يجيزها، وأن الخلاف الظاهريْ بين أهل العقائد المختلفة إنما يعود إلى الاختلاف في علم الحقيقة بينهم؛ فمتصوفة أهل الملل- على أنهم ينفردون بمعرفة الحقيقة دون غيرهم من سائر البشر- إلا أنهم يتفاوتون في هذه المعرفة؛ فبعضهم أعلم من بعض، يقول العطار: «تتفاوت المعرفة، حيث يدرك هذا المحراب، ويدرك ذاك الصنم وعندما تضيء شمس المعرفة من فلك هذا الطريق العالي الصنفة، فسيصبح كل فرد مبصراً قدر استطاعته، ثم يجد صدره في

---

(١) الحديث موضوع وقد سبق تخريجه ص: ٣٢١.

(٢) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص٣٢٢.

(٣) شرح جوهرة التوحيد: ص٣٠.

الحقيقة.. حيث يرى الحبيب وحده»(١).

وسأل الشعراني شيخه الخواص: «ما ميزان الكشف في باب الاعتقادات في الله عز وجل؟ فقال: ليس لذلك ميزان مضبوط لأن الحق تعالى قد تعرف إلى كل مخلوق لا يشاركه فيه مخلوق آخر»(٢).

ولا يرى الصوفية في تفاوت الكشف بين الناس من أهل الملل المختفة - فضلًا عن أهل الملة الواحدة - سببا في عدم وحدة المصدر الذي يفيض منه الكشف على قلوب السالكين. يقول قيصري: «وتكثر قوابل الفيض لا يقدح في وحدة الطريق، كما لا يقدح تكثّر الشبابيك في وحدة النور الداخل فيها»(٣).

كما أن اختلاف الطرق لا ينفي وحدة الحقيقة «فالطرق تختلف باختلاف السالكين من جهة، وبتنوع التجليات الإلهية من جهة أخرى. ويرجع اختلاف السالكين إلى اختلاف الأمزجة والطبائع، والاستعدادات الروحية عند كل سالك، مما يؤدي إلى اختلاف النتائج التي يصلون إليها، فكل سالك يقف عند حدود معراجه الخاص، ويعبر عن معرفته الخاصة التي تعكس المدى الذي وصل إليه في معراجه»(٤).

يقول ابن عربي : «ومع أن طريق الحق واحدةٌ ؛ فإنه يختلف وجوهه باختلاف أحوال سالكيه من اعتدال المزاج وانحرافه، ومُلازمة

(١) منطق الطير: ص٣٧٥.
(٢) الجواهر والدرر، للشعراني: ص ١١٤.
(٣) مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، للقيصري: ١/ ١٣٥.
(٤) فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي، نصر حامد أبو زيد: ص٢٣٩.

الباعث ومعيَّته، وقوة روحانيته وضعفها، واستقامة همتها وميلها، وصحة توجُّهه وسُقمه، فمنهم من تجتمع له، ومنهم من تكون له بعض هذه الأوصاف، فقد يكون مطلبُ الروحانية شريفًا ولا يساعده المزاج»[1].

لقد كان بعض الصوفية يخالف الشرع، ويتظاهرون بالاعتقاد في الله والرسول في أنظار العامة فقط، فليس في نظر الصوفي أية قيمة لظاهر الشرع والأعمال الصورية ولسان حاله هو أنه ما دام من الممكن المتابعة عن طريق الاتصال المباشر بالله فلماذا إضاعة الوقت بالظواهر والصور، والطرق غير المباشرة؟ ناهيك بأن الشرع هو وسيلة للوصول إلى الحق، وما دام العارف قد بلغ الحق والحقيقة فلم يبق والحالة هذه حاجة له بهذه الظواهر وكل عبادة تعتبر عبثاً[2].

وبما أن الوصول إلى المعرفة لا يحصل بكسب العبد، بل هو أمر وهبي؛ فقد «نظر هؤلاء الصوفية إلى باطن الشريعة دون ظاهرها، وإلى الحكمة في التشريع دون القيام بالأمر المشرع، فالإنسان مكلف من قبل الشرع لا ليقوم بأداء فرض فرضه الله عليه وحسب؛ بل لأن التكليف يحقق غاية عليا قصد إليها المشرع، وهذه الغاية تتحقق بالأمر المكلف به كما تتحقق بغيره من الأمور التي تماثله. وإذا كان الأمر كذلك، ظهرت ضآلة الأداء الفعلي للأمر المكلف به بإزاء النية الصادقة في أدائه، وظهرت ضآلة رسوم العبادة بإزاء التأمل الذي هو جوهر العبادة.

---

(١) رسالة الأنوار (ضمن رسائل ابن عربي): ص١٥٩-١٦٠. وينظر الفتوحات المكية: ١/ ٣٣٤-٣٣٥، ٦٩٨.

(٢) ينظر تاريخ التصوف في الإسلام قاسم غني: ص٢٤٦.

ومعنى هذا أن مناط التكليف عند هؤلاء الصوفية هو القلب لا الجوارح وخلاص العبد هو في إخلاص نيته لا في القيام بالعمل. وإذا اتجه العبد الاتجاه الذي يريده هؤلاء الصوفية تحقق العبد بمعرفة الله، وهي في نظرهم الغاية القصوى والمقصد الأسمى الذي قصد إليه الشارع من التكليف. وهذا موقف أخذ به ضعفاء القلوب من الصوفية فزلت أقدامهم وأدى بهم آخر الأمر إلى الوقوع في نحو من الإباحية والقول برفع التكاليف، استناداً إلى أن الغاية إذا تحققت استغنى عن الوسيلة، فإذا وصل العبد إلى مقام القرب من الله أصبح في غنى عن مخاطبة الشرع له»[(١)].

يقول الشعراني: «اعلم أن جميع المقامات سقطت عند العبيد الخلص؛ فلذلك استراحوا من صلاح الأعمال وسيئها»[(٢)]. ويقول الطعمي في تقسيمه لموقف الأولياء من الكبائر: «القسم الثالث: وليٌّ نظر إلى الكبائر على أنها أفعال مجردة، فهذا أنضج الأولياء مقامًا... وهذا هو مقام الاستواء الذي عبر عنه الشيخ الأكبر بقوله:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن»[(٣)]

---

(١) التصوف الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي: ص١٢٣.

(٢) الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، عبد الوهاب الشعراني: ص٤٥. ويقول حسن رضوان:
وتستوي الطاعات والمعاصي لديه وهو مشهد الخواص (روض القلوب المستطاب: ص٢١٨).

(٣) تكملة الفتوحات المكية، للطعمي: ١/٥٨٦-٥٨٧. والأبيات في ديوان ابن عربي ترجمان الأشواق: ص٢٤٥.

ومما يدخل في باب الكشف عند المتصوفة ما يسميه ابن عربي بعلم الدهر أو علم الزمان، وهو علم يتسع لقبول جميع الاعتقادات مهما تباينت واختلفت. فمن علم الزمان «تعددت المقالات في الإله، ومنه اختلفت العقائد، وهذا العلم يقبلها كلها ولا يرد منها شيئا»[١].

وقد قاد علم الحقيقة القائم على الكشف بعض الصوفية إلى الإيمان بالوحدة الفعلية بين الأديان من حيث تعبد الله في كل أماكن العبادة التي نصبتها كل ملة لعبادته سواء كانت مساجد أو كنائس أو غيرها ؛ لأن جميع الأديان في علم الحقيقة تؤدي إلى الله. يقول الجيلي:

فسلمت نفسي حيث أسلمني القضا ... وما لي مع فعل الحبيب تنازع
فطورًا تراني في المساجد عاكفًا ... وأنّى طورًا في الكنائس راتع
فإن كنت في حكم الشريعة عاصيًا ... فإني في علم الحقيقة طائع[٢]

ولا شك في أن الإلهام حتى وإن كان للصالحين ليس بحجة في شرع الله؛ فالبشرغير معصوم أبدًا، بل إن ما يقع للصحابة مما هو من هذا الباب كانوا يعرضونه على النبي ﷺ: كما وقع مع عمر الذي قال فيه النبي ﷺ: «إنه قد كان في ما مضى قبلكم من الأمم مُحدثون. وإنه إن كان في أمتي هذه منهم ؛ فإنه عمر بن الخطاب»[٣] فقد كان يعرض

---

(١) الفتوحات المكية: ١/ ٢١١.

(٢) قصيدة النادرات العينية، للجيلي: ص١١١-١١٣، الأبيات ذوات الأرقام: ٤٢١-٤٢٢، ٤٢٣.

(٣) رواه البخاري من حديث أبي هريرة رضي الله عنه في كتاب الأنبياء، الباب رقم (٥٤) حديث رقم (٣٤٦٩) وهذا لفظه. ورواه مسلم من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها في كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عمر رضي الله تعالى عنه، رقم (٢٣٩٨) ٤/ ١٨٦٤.

ما يقع له على ما جاء به الرسول ﷺ ؛ فتارة يوافقه فيكون ذلك من فضائل عمر كما نزل القرآن بموافقته غير مرة كما في أسرى بدر، والحجاب وغيرها[(١)].

أيضا فإن الله قد أكمل دين الإسلام بنبينا محمد ﷺ، فلا تحتاج الأمة إلى من يبلغ الدين الكامل، ولا تحتاج إلى محدث ؛ ولهذا قال ﷺ : «إن يكن في أمتي» فلم يجزم بأن في أمته محدثًا كما جزم أنه قد كان في الأمم قبلنا، مع أن أمتنا أفضل الأمم، وأكمل ممن كان قبلهم. وذلك لأن أمتنا مستغنية عن المحدّثين كما استغنوا عن نبي يأخذون عنه سوى محمد، فاستغناؤها عن المحدثين من باب أولى[(٢)].

يقول ابن الجوزي : «الإلهام للشيء لا ينافي العلم، ولا ينكر أن الله عز وجل يلهم الإنسان الشيء، كما قال النبي ﷺ: «إن في الأمم محدثين، وإن يكن في أمتي فعمر» والمراد بالتحدث إلهام الخير، إلا أن الملهم لو ألهم ما يخالف العلم لم يجز له أن يعمل عليه .. وليس الإلهام من العلم في شيء، إنما هو ثمرة للعلم والتقوى، فيوفق صاحبهما للخير، ويلهم الرشد. فأما أن يترك العلم، ويقول إنه يعتمد على الإلهام للخير أو الوسوسة من الشيطان. واعلم أن العلم الإلهامي الملقى في القلوب لا يكفي عن العلم المنقول»[(٣)].

---

(١) ينظر مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية: ١١/ ٢٠٥. والصفدية: ١/ ٢٥٣.
(٢) باختصار عن الصفدية: ١/ ٢٥٩-٢٦٠.
(٣) تلبيس إبليس: ٣٩٢. وينظر سيف الله على من كذب على أولياء الله، صنع الله الحلبي الحنفي: ص ٥٨-٦٤.

ويقول الشنقيطي[(١)] عن حجية الإلهام «الإلهام.. ليس بحجة لعدم ثقة من ليس معصومًا بخواطره؛ لأنه لا يأمن دسيسة الشيطان فيها.. قال الشاذلي: "ضمنت لنا العصمة في الشريعة، ولم تضمن لنا في الخواطر" وكذا من رأى النبي ﷺ في النوم يأمره وينهاه: لا يجوز اعتماده، وإن كان من رآه في النوم فقد رآه حقًا.. لعدم ضبط الرائي، فلا يحتج بالإلهام في دين الله، ولا يعمل به»[(٢)].

المسألة الثانية- التوحيد عند أهل الحقيقة:

سبق فيما مضى ذكر حقيقة التوحيد عند المتصوفة وأنها تؤول إلى قولهم بوحدة الوجود وأن التوحيد الذي يقصدونه هو نفي الوجود عن سوى الرب، وأن الرب والعبد اسمان لحقيقة واحدة. مما يغني عن إعادته مرة أخرى.

والتعبير عن حقائق التوحيد بالمفهوم الصوفي صعب للغاية، ولا تستوعبه لغة خطاب الشارع للمكلفين سواء في القرآن أو السنة، بل لهذا النوع من التوحيد لغة خاصة لا يفهمها إلا أهل الحقيقة دون غيرهم من الناس؛ ولذا فإنهم لا يذكرونها في تصانيفهم التي صنفوها للناس، ويضنون بها على غير أهلها، ويضعون أسرار التوحيد التي توصلوا إليها من باب الحقائق بزعمهم في مؤلفات صنفت للخاصة، أو

---

(١) عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، أبو محمد فقيه مالكي، علوي النسب من غير أبناء فاطمة، من قبيلة «إدعول» من الشناقطة. تجرد أربعين سنة لطلب العلم في الصحاري والمدن، وأقام بفاس مدة، وحج، وعاد إلى بلاده، فتوفي بها سنة (١٢٣٥هـ). ينظر الأعلام: ٤/ ٦٥.

(٢) نشر البنود على مراقي السعود، عبد الله بن إبراهيم الشنقيطي: ٢/ ٢٦٢.

يلجأون إلى الرمز لإخفاء ما يريدون قوله عن عامة الناس. وهذا يعود لأن حقائق التوحيد التي يؤمنون بها تسع الناس جميعا مهما اختلفت أديانهم كما سبق تفصيل ذلك في مبحث وحدة الوجود. قال بعض الصوفية : «للربوبية سر لو أظهر لبطلت النبوة، وللنبوة سر لو كشفت لبطل العلم، وللعلماء بالله سر لو أظهروه لبطلت الأحكام»[(١)].

ويقول الغزالي عن كتابه إحياء علوم الدين: «والمقصود من هذا الكتاب علم المعاملة فقط دون علم المكاشفة التي لا رخصة في إيداعها الكتب، وإن كانت هي غاية مقصد الطالبين ومطمح نظر الصديقين، وعلم المعاملة طريق إليه، ولكن لم يتكلم الأنبياء صلوات الله عليهم مع الخلق إلا في علم الطريق والإرشاد إليه، وأما علم المكاشفة فلم يتكلموا فيه إلا بالرمز والإيماء على سبيل التمثيل والإجمال، علمًا منهم بقصور أفهام الخلق عن الاحتمال، والعلماء ورثة الأنبياء، فما لهم سبيل إلى العدول عن نهج التأسي والاقتداء»[(٢)].

وينقل الغزالي عن الجنيد قوله: «أهل الإنس يقولون في كلامهم ومناجاتهم في خلواتهم أشياء هي كفر عند العامة». وقال مرة: «لو سمعها العموم لكفروهم»[(٣)]. ويقول الجنيد: «لا يبلغ الرجل درجة الحقيقة حتى يشهد له فيه ألف صديق بأنه زنديق»[(٤)].

---

(١) قوت القلوب: ٢/ ١٧٤، وإحياء علوم الدين: ١/ ١٠٠.
(٢) إحياء علوم الدين: ١/ ٤. وينظر: منازل السائرين، لأبي إسماعيل الهروي: ص٨١.
(٣) إحياء علوم الدين: ٤/ ٣٤١.
(٤) الجواهر والدرر، للشعراني: ص١٤١.

وذكر الشعراني أن الجنيد لا يتكلم قط في علم التوحيد إلا في قعر بيته، بعد أن يغلق أبواب داره، ويأخذ مفاتيحها تحت وركه، ويقول: «أتحبون أن يكذب الناس أولياء الله تعالى وخاصته، ويرمونهم بالزندقة والكفر»(١).

وقد مضى معنا مناقشة حقيقة التوحيد عند القوم وبيان أن توحيد الصوفية الذي يؤمنون به هو وحدة الوجود، واتحاد الخالق بالمخلوق، وتم دحض شبهاتهم، ونسف معتقداتهم الباطلة مما يغني عن إعادته هنا.

المسألة الثالثة - المصطلحات الشرعية في ضوء الحقيقة الصوفية:

نتج عن إيمان الصوفية المطلق بوجود حقيقة تقابل الشريعة وأنها الأساس الذي ينبغي على السالك الإيمان به: أن أفرغ المتصوفة الألفاظ الواردة في الشرع من معانيها الشرعية ومضامينها الإيمانية، وحصروها في معانيها اللغوية الحرفية، وصاغوها في قوالب وجودية؛ فالكفر على سبيل المثال لا يعني عدم الإيمان، بل يعني: الستر، أي ستر الحق وراء الصور والتجليات، فمن لم يؤمن بوجود واحد فقد ستر الحق وراء الصور، ووضع بينه وبين خالقه حجاب(٢). لأن حقيقة الإيمان عند هؤلاء المتصوفة هي: «انكشاف الحق تعالى عندهم في كل شيء وعدم التباسه عليهم في شيء من الأشياء مطلقًا؛ فإذا التبس

---

(١) الطبقات الكبرى، للشعراني: ١/ ١٠.

(٢) ينظر الفصوص لابن عربي: ص١٤١، ١٤٩، وخمرة الحان ورنة الألحان، النابلسي: ص٧٠-٧١، والفتح الرباني والفيض الرحماني: ص١٢٠. وتعليقات عفيفي على الفصوص: ص٢٠٢-٢٠٣.

عليهم مرة؛ فقد كفروه أي ستروه»[١].

بل إن كفر إبليس عند النابلسي هو أنه لم يعمل بمقتضى توحيد أهل الحقيقة وهو وحدة الوجود؛ فلم يسجد لله في مظهر آدم فخدعته صورة آدم واستكبر عن السجود لله، فكان «سبب كفر إبليس .. أنه جهل في عين علمه. فكان يعلم أن للرب سبحانه أن يظهر في أي مظهر أراده، ثم لما ظهر سبحانه في باطنية آدم ﷺ .. لم يشعر بباطنية آدم ﷺ التي هي صورة الحق، وحسب أن الحكم للظاهرية»[٢]، «ولهذا أراد الله امتحان إبليس والملائكة فأمرهم بالسجود لآدم ﷺ .. فسجد الملائكة كلهم أجمعون لله وحده الظاهر لهم بآدم ﷺ»[٣].

والتوبة عند أهل الحقيقة لها معنى يسع جميع الأديان، إذ يكفي أن يقر الإنسان بوحدة الوجود، ومن ثم يكون تائبًا، يقول النابلسي: «وأما حال التوبة بحسب الحقيقة فهو: ظهور وحدة الوجود على التنزيه التام واستغراق الكثرة فيها، بحيث يقول التائب: أناْ، لا أنا. وهو ما هو، ثم يقول: لا أنا، ولكن هو. ثم يقول: هو حتى يخرس»[٤].

ويرى النابلسي أن الساب للأنبياء والزنديق والساحر الذين ماتوا قبل التوبة هم عند أهل الحقيقة تائبون ومرضي عنهم؛ حتى وإن حكم عليهم ظاهر الشرع بخلاف ذلك، لأن الحقيقة تسع ما لا تسعه الشريعة ومن هنا كانت لهم توبة وإنابة، والنابلسي في تقريره لرأيه يركن إلى

---

(١) خمرة الحان ورنة الألحان: ص٧٠-٧١.
(٢) الفتح الرباني والفيض الرحماني: ١٣٧.
(٣) خمرة الحان ورنة الألحان: ص٧٠-٧١.
(٤) الفتح الرباني والفيض الرحماني: ٦٩.

ركن شديد عند المتصوفة وهو إيمانه بوحدة الوجود ؛ لأن التجلي الرحماني بزعمه أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد ؛ فيسبق قبل الغررة فيستحق التوبة.

يقول النابلسي : «الذي سب نبيًا من الأنبياء عليهم السلام فالسر في عدم قبول توبته في ظاهر الشريعة : أنه بسبه ذلك النبي قطع الرقيقة التي يأتيه الإمداد منها ، المتصلة من قلبه العامر بالإيمان .. وإنما يأتيه قبول التوبة باطنًا فيما بينه وبين الله تعالى ، من جهة وجهه الخاص الذي لربه ، حيث قال تعالى في ذلك : ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿١٦﴾﴾ [قَ: ١٦]، فمن انقطع عنه حبل الوريد بسبب انقطاع الرقيقة المذكورة كان الله تعالى أقرب إليه من غير تلك الرقيقة ، فوصله به لشدة ما رأى من إخلاصه في توبته»[١].

والزنديق الذي ثبتت زندقته في الشرع تقبل توبته باطنًا حتى ولو عوقب بظاهر الشرع فيما يرى النابلسي ؛ لأن هذا الزنديق أقبل على الله تعالى من حيث حكمه وقضاؤه الذي لا راد له ؛ فكان مؤمنًا في الباطن ، على أن العقوبة التي سينالها الزنديق في الآخرة ليست تلك العقوبة الحسية المعروفة في ظاهر الشرع بل هي عقوبة معنوية تكمن في إبعاده عن عين القرب ؛ فيصلي بنار البعد. يقول النابلسي : «الزنديق نازع الربوبية فيما ينبغي ، فأشرك بربه ، وطرد من قربه. وتقبل توبته باطنًا إذا رجع إلى تصفح أسرار عالم الحكمة ، وأقبل على الله تعالى من حيث أحكامه ؛ ولكن لا يعتبر ذلك من حيث الشرع ؛ لأن رجوعه عن ذلك إلى ذلك ليس بشيء غير ما هو عليه ، والشرع متنزل من العرش ؛

(١) الفتح الرباني والفيض الرحماني : ٨٤.

فلا يحكم على ما تحته إلا بما تعطيه الحضرة الرحمانية ؛ لأنها المستولية عليه دون بقية الحضرات، وهي مقتضية للأنفع، والأنفع لمن هذا وصفه عدم قبول توبته ؛ تمحيصًا له بنيران البعد، والطرد في عين القرب والإقبال»(١).

أما الساحر فتكون توبته عند أهل الباطن أن يخلط الباطل بالحق فقط، لا أن يرجع إلى الحق ويقطع عن الباطل، يقول النابلسي : «السحر حق، فلا توبة له بسبب ذلك إلا باطنًا برجوعه عن خلط الحق بالباطل إلى خلط الباطل بالحق ؛ بحيث يصير الأصل عنده الحق»(٢).

والفجار الذين قال الله فيهم: ﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْفُجَّارِ لَفِى سِجِّينٍ ۝٧﴾ [المطفّفين: ٧]، والفجار لفظ شامل كل فاجر من أنواع الكفرة والمنافقين والفاسقين(٣)؛ يرى فيهم ابن عربي- بحسب علم الحقيقة- أتقياء وأبرار ؛ بل لهم من الولاية ما فاقوا به غيرهم ؛ إذ أنهم فجروا المعارف المخفية في هذا الكون فكانوا بذلك منارات هدى لغيرهم. يقول ابن عربي: «ومنهم: الفجار فإنهم في سجين من السجن، وهم الذين حبسوا نفوسهم وسجنوها عن التصرف فيما منعوا من التصرف فيه، ولا يقع التفجير إلا في محبوس: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا ۝٦﴾ [الإنسان: ٦]، فهم الفجار جاؤوا عيون المعارف التي سدها الله في العموم لكون الفطر أكثرها لا تسعد بتفجيرها لما يؤدي إليه بالنظر الفاسد من الإباحة والقول بالحلول وغير ذلك مما يشقيهم،

(١) المصدر السابق: ص٨٧.
(٢) المصدر السابق: ص٨٨.
(٣) ينظر تفسير ابن سعدي: ص٨٤٦.

فجاءت هذه الطائفة إلى المعنى ففجرت هذه العيون لأنفسها فشربت من مائها فزادت هدى إلى هداها، وبيانًا إلى بيانها، فسعدت وطالت وعظمت سعادتها، فهذا حظ الأولياء هذه من الفجور الذي سمو به فجاراً، وعلى هذا الأسلوب نأخذ كل صفة مذمومة بالإطلاق، فنقيدها فتكون محمودة ونضع عليك اسماً منها كما يسمي صاحب إطلاقها، فلتتبع الكتاب العزيز والسنة في ذلك واعمل بحسبها، فإنها يعطيك النظر من حيث ما وصف بها الأشقياء مالا يعطيك من حيث ما وصف بنقيضها الأتقياء»[1].

وهكذا يقلب ابن عربي والنابلسي وأتباعهما الحقائق الشرعية التي أتى بها الشارع إلى حقائق باطنية تنقض قواعد الدين المنزل من عند العزيز الحكيم. وهذا هو التناقض الذي ليس بعده تناقض، فإذا كانت حقيقة الكفر هي الإسلام ؛ فإن إرسال الرسل وإنزال الكتب، والقتال من أجل نشر التوحيد وإباطال الشرك، ووجود للشرائع، وإقامة الحدود، كل ذلك عبث لا فائدة منه وهو لازم قول هؤلاء الصوفية. كما يلزم منه أيضا وصف الله تعالى بصفات النقص. ومن لوازمه أيضا : إبطال الشرائع، وتعطيل الحدود، وإنكار الجنة، والنار، والثواب والعقاب.

المسألة الرابعة - علماء الحقيقة لا تحصرهم عقيدة واحدة:

مما هو معروف عند المتصوفة هو تقديسهم لأئمتهم تقديسًا يخرجونهم به عن دائرة البشر، وينسبون إليهم من الكرامات

---

(١) الفتوحات المكية: ٢/ ١٣٤.

والمعجزات ما فاقوا به الأنبياء عليهم السلام، ولا يخلو كتاب من كتب المتصوفة إلا وفيه شيء من هذا، ومن وقف على الكتب المصنفة في طبقات المتصوفة ومناقبهم على وجه الخصوص يجد أن التقديس والغلو وصل بالاتباع إلى درجة أن وصفوا مشائخهم بصفات الربوبية: من التصرف في الكون والخلق وتدبير أمور الخلق والرزق والإماته(١)، ونحو ذلك. بل إن من أهم الآداب التي ينبغي للمريد أن يتأدب بها: «أن يكثر من مراقبة شيخه حتى يصير مشهودًا له على الدوام ليلًا ونهاراً»(٢)، فبدل أن يجعل المريد الله نصب عينيه في حركاته وسكناته ويراقبه في أفعال وأقواله، يجعل ذلك كله للشيخ.

ولقد سعى بعض من نسبت إليهم الولاية من المتصوفة إلى هذا التقديس بأقوالهم وأفعالهم، وأضفوا على أنفسهم هالة ربانية، ونزعة إلى الإلهية، قادتهم إلى ادعاء الإلوهية؛ فهذا البسطامي يقول: «غبت في الجبروت وخُضْتُ بحار الملكوت وحُجُب الملاهوت حتى وصلت إلى العرش فإذا هو خال فالقيت نفسي عليه وقلت: سيدي ! أين أطلبك؟ فكشف فرأيت أني أنا، فأنا أنا؛ أولي فيما أطلب، وأنا لا

---

(١) الأمثلة كثيرة تنظر في كتب طبقات الصوفية، ومن أهمها: روض الرياحين لليافعي، ونشر المحاسن الغالية له أيضا، وطبقات الشعراني الكبرى والصغرى، والروض العطر للشراط، والكواكب الدرية للمناوي، وجامع الكرامات للنبهاني، وكتب الطبقات والتراجم في القرون المتأخرة: مثل النور السافر للعيدروسي، والكواكب السائرة للغزي، وخلاصة الأثر للمحبي، وسلك الدرر للمرادي، وغيرها.

(٢) الكوكب الشاهق في الفرق بين المريد الصادق وغير الصادق، للشعراني: ص٨٨. وينظر: الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، للشعراني: ص٣٥-٣٦، ٤٢-٤٣، ٤٧-٤٨، ٦٨-٨٣، ١١٤-٢٢٤.

غيري فيما أسير»[١].

ويذكر الرفاعي أن العبد «لا يزال يرتقي من سماء إلى سماء حتى يصل إلى محل الغوث، ثم ترتفع صفته إلى أن تصير صفة من صفات الحق، فيطلعه على غيبه حتى لا تنبت شجرة، ولا تخضر ورقة إلا بنظره»[٢]. وذكروا عن الدسوقي[٣] أنه صام في المهد، ورأى اللوح المحفوظ وهو ابن سبع سنين، وأنه ينقل اسم مريده من الشقاوة للسعادة، وأن الدنيا جعلت في يده كخاتم، وأنه جاوز سدرة المنتهى[٤].

ولأن للأولياء منزلة ليست لأحد غيرهم عند أهل الحقائق من المتصوفة؛ جعل لهم الحق في أن لا يحصروا أنفسهم بعقيدة معينة؛ بل لهم أن يختاروا بحسب ما يرونه مناسبًا لهم في كل وقت، وعلى الأتباع التسليم لهم وعدم الإنكار عليهم.

---

(١) النور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبد الرحمن بدوي: ١٦٤.

(٢) قلادة الجواهر في ذكر الغوث الرفاعي وأتباعه الأكابر: ص١٤٧-١٤٨ .
والأمثلة كثيرة ومن السهولة الوقف عليها في كتبهم كرسالة روح القدس لابن عربي، وكطبقات الشعراني، وابن الملقن، والزبيدي، وروضي اليافعي وابن الشراط، وسبك المقال لابن الطواح، وسير الأولياء للخزرجي، وجمهرة الأولياء للمنوفي، فضلا عن كتب الطبقات الخاصة بالطرق.

(٣) إبراهيم الدسوقي شيخ الخرقة البرهانية (على وصف الصوفية) ذكروا في مناقبه أشياء لا تعقل، وصفوه بصفات هي من صفات الله: كعلم الغيب، وأنه جاوز سدرة المنتهى التي وقف عندها النبي ﷺ ليلة عرج به إلى السماء توفي سنة (٦٧٦هـ). ينظر: الطبقات الكبرى للشعراني: ١/ ١٤٠، والكواكب الدرية: ٢/ ٣٢٠.

(٤) الكواكب الدرية، للمناوي: ٢/ ٣٢٠.

يقول الشعراني : «وعليكم بحفظ قلوبكم من الإنكار على الأولياء فإنهم بوابون لحضرات الذات، وإياكم والانتقاد على عقائدهم، بما علمتموه من أقوال المتكلمين ؛ فإن عقائد الأولياء مطلقة متجددة في كل وقت بحسب مشاهدتهم للشؤون الإلهية، وغيرهم ربما يثبت على عقيدة واحدة في الله حتى يموت لحجابه عن الشؤون الإلهية»[١].

ويقول النابلسي : «فيعتقد أن جميع ما يظهر له من شيخة ظاهر له من الله تعالى خيراً أو شراً، فالخير لهدايته والشر لامتحانه في مقام الإدارة والسلوك. أو يرى أن شيخه مظهر لصفات الله تعالى وأسمائه فيتأدب معه تأدب المكلف مع أحكام ربه في الأمر والنهي، وهو أوسط مرتبة. أو لا يرى شيخة بالكلية وإنما الله الذي لا إله إلا هو يهدي من يشاء، ويضل من يشاء وهي أعلى مرتبة»[٢].

ويقول القاضي محمد ثناء الله العثماني : «يجب على المريد ترك الاعتراض على الشيخ وإن ظهر على يديه منكر ظاهر، بعدما ثبت عنده أنه من أهل الكمال والتكميل»[٣].

ولأن أئمة الصوفية لا تحصرهم عقيدة بعينها ؛ فقد تنوعت أشياخهم ما بين جماد وحيوان، يقول ابن عربي: «في جملة أشياخنا الذين

---

(١) درر الغواص على فتاوي سيدي الخواص، للشعراني: ص٥٤.
(٢) مفتاح المعية في طريق النقشبندية: ق٧أ.
(٣) التفسير المظهري، القاضي محمد ثناء الله العثماني: ٦/ ٥١. وينظر التشوف إلى رجال التصوف، لابن الزيات: ص٤٦-٤٧. والأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، للشعراني: ص٩٠-٩١، ١٤٨-١٤٩، وشرح خمرية ابن الفارض، لابن عجيبة: ص١٤٠. والحديقة الندية في الطريقة النقشبندية والبهجة الخالدية، لأبي الفوز محمد أمين زاده (مخطوط): ق (١٠٨-١١٣).

انتفعنا بهم في طريق الآخرة في هذه الأمم: ميزاب رأيته في مدينة فاس في حائط ينزل منه ماء السطح مثل ميزاب الكعبة، فوقفت على عبادته وأجهدت نفسي عسى أجري معهم في ذلك، ومنهم ظلي الممتد من شخصي أخذت منه عبادتين، قد أخذ نفسه بهما وأشباه ذلك، وأما الحيوانات فلنا منهم شيوخ، ومن جملة شيوخنا الذين اعتمدت عليهم: الفرس فإن عبادته عجيبة، والبازي والهرة والكلب والفهد والنحلة وغير ذلك فما قدرت قط أن اتصف بعبادتهم على حد ما هم عليها، وغايتي أن أقدر على ذلك في وقت دون وقت، وهم في كل لحظة مع اعتقادهم بسيادتي عليهم يوبخوني ويعتبوني، وقد ألقى منهم شدة لما يرونه من نقص حالي في عبادتهم»[(١)].

قال النابلسي- بعد أن ذكر عبارة ابن عربي بطولها- مقرا لابن عربي في هذا الاعتقاد: «إن الصادق في طلب الحق تعالى يجد كل شيء شيخًا له مرشداً كاملا موصلًا إلى الله تعالى»[(٢)]. وينقل النابلسي عن بعض المتصوفة قوله: «من لا شيخ له من أي نوع كان من أنواع العوالم، فالشيطان شيخه، وذلك بلا ضرورة»[(٣)].

وكل الطرق عند مشائخ المتصوفة تؤدي إلى الله؛ والمهم أن يكون للمريد شيخ يعلمه الطريق الذي يقوده لمعرفة الحقيقة بالمنظار الصوفي؛ ولا ضير أن يكون هذا المريد مسلمًا أو نصرانيًا أو يهوديًا؛ فذلك كله لا يعوق عن الطريق.

---

(١) روح القدس، لابن عربي: ص١٥٨.
(٢) مفتاح المعية في طريق النقشبندية: ق٨أ.
(٣) مفتاح المعية في طريق النقشبندية: ق٨أ.

قال الذهبي: «قال شيخنا عماد الدين الواسطي: قلت له (يعني ابن هود): أريد أن تُسَلّكني. فقال لي: من أي الطرق: الموسوية أو العيسوية أو المحمدية. أي أن كل الملل توصل إلى الله»[1]. وكان ابن هود إذا طلعت الشمس يستقبلها ويصلب على وجهه[2]، كما أن اليهود كانوا يشتغلون عليه في كتاب «الدلالة» وهو مصنف في أصول دينهم للرئيس موسى[3]. ويصف بعضهم ابن هود بقوله: «كان له في السلوك مسلك عجيب، ومذهب غريب، لا يبالي بما انتحل، ولا يفرق بين الملل والنحل»[4].

وحكوا عن الحريري[5] أنه قال لأصحابه: «بايعوني على أن نموت يهوداً، ونحشر إلى النار، حتى لا يصحبني أحد لعلة»[6]. ويرى

---

(١) تاريخ الإسلام، للذهبي (حوادث ووفيات ٦٩١-٧٠٠هـ): ص٤٠١. وأعيان العصر، للصفدي: ٢/٢٠٣. وشذرات الذهب، لابن العماد الحنبلي: ٧/ ٧٨٠. والواسطي لم أجد ترجمته.

(٢) تاريخ الإسلام، للذهبي (حوادث ووفيات ٦٩١-٧٠٠هـ): ص٤٠١. والوافي بالوفيات: ١٢/ ١٥٨.

(٣) الوافي بالوفيات: ١٢/ ١٥٧. والكواكب الدرية، للمناوي: ٢/ ٣٩٩.

(٤) الكواكب الدرية، للمناوي: ٢/ ٣٩٩. وشذرات الذهب، لابن العماد الحنبلي: ٧/ ٧٨١.

(٥) شيخ الطائفة الصوفية الحريرية: علي بن أبي الحسن بن منصور، من القائلين بوحدة الوجود. ولد بقرية سُرْ من قرى حوران في سوريا. توفي أبوه وهو صغير، فنشأ في حجر عمه، وتعلم صنعة النسيج. اشتهر عنه الفسق والمجاهرة بالمعاصي ومعاشرة المردان، ونسبه غالب من ترجم له إلى الزندقة والجرأة على الله، وأفتى ابن الصلاح والعز بن عبد السلام بقتله لما اشتهر عنه من الإباحة، وقذف الأنبياء والفسق؛ ولكنه هرب واختفى. توفي سنة (٦٤٥هـ) ينظر: تاريخ الإسلام (وفيات ٦٤١-٦٥٠هـ): ص٢٧٧، والكواكب الدرية: ٢/ ٤٠١.

(٦) تاريخ الإسلام حوادث ووفيات ٦٤١-٦٥٠هـ: ص٢٨٠. والكواكب الدرية: ٢ / ٤٠٢.

الحريري أن من ارتد من مريديه وخرج عن الإسلام، وتدين بالنصرانية مثلاً، لم يخرجه ذلك أن يكون مريدًا للشيخ ؛ لأن الأديان كلها طرق للحق ؛ فلا بأس أن يعتنق المريد ما تهواه نفسه من بين الأديان. يقول الحريري: «إذا دخل مريدي بلد الروم، وتنصر، وأكل لحم الخنزير، وشرب الخمر: كان في شغلي»[1]. وسأله رجل: أي الطرق أقرب إلى الله حتى أسير فيه؟ قال له: «اترك السير فقد وصلت»[2].

وهو صادق؛ ولكنه وصل إلى سقر وبئس المصير، كما قال بعض أهل العلم. والطريق الذي يرتضيها الله تعالى، ولا يقبل بسواها، هي الإسلام، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟ ۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٥﴾﴾ [البقرة: ١٣٥]، وقال تعالى: ﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُوا۟ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ ﴿٢٠﴾﴾ [آل عمران: ٢٠]، وقال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ﴾ [آل عمران: ١٩]، وقال جل شأنه: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران: ٨٥].

المسألة الخامسة - الجنة والنار عند أهل الحقيقة:

على أساس قاعدة «اعرف الله وكن كيف شئت»[3] بنى المتصوفة

---

(١) تاريخ الإسلام، حوادث ووفيات ٦٤١-٦٥٠هـ: ص٢٨٠.

(٢) تاريخ الإسلام، حوادث ووفيات ٦٤١-٦٥٠هـ: ص٢٨٠. والكواكب الدرية، للمناوي: ٢/ ٤٠٢.

(٣) المدرسة الشاذلية الحديثة وإمامها أبو الحسن الشاذلي، عبد الحليم محمود: ص٥٣.

رأيهم في الجنة والنار، والثواب والعقاب: فالجنة التي يدعو إليها أهل الحقيقة هي معرفة الله والقرب منه؛ فمن عرف الله فهو من أهل الجنة وكان من أهل النعيم الدائم، أما الجنة التي يؤمن بها عامة المسلمين فنعيمها مؤقت، وهي تصلح لأهل الشريعة وغايتهم، أما أهل الحقيقة فجنتهم هي جنة المعارف. ولا ينتفع أهل الحقيقة بالنعيم الحسي، كما لا يضرهم العذاب الحسي؛ فالنار عندهم هي نار البعد، كما أن الجنة عندهم تكون في الترقي في المعارف حتى يحصل القرب من الله بزعمهم. فمن كان من المحرومين «وقع في جهنم البعد والطرد، وحرم من دخول جنة لمعارف، وهي جنة الروحانية، وكانت له جنة الحس»[1].

قال أبو يزيد: «من عرف الله صار على النار عذاباً، ومن جهل الله صارت عليه عذاباً؛ ومن عرف الله صار للجنة ثواباً، وصارت الجنة عليه وبالاً»[2]. وقال: «الجنة اثنتان: جنة النعيم، وجنة المعرفة، فجنة المعرفة أبدية، وجنة النعيم مؤقتة»[3].

ويعتبر الغزالي أن الجنة وما فيها من نعيم لا تليق إلا بالبله، أما العارفون فلا تساوي عندهم شيئا بما فيها من نعيم: «ولا تظن أن روح العارف من الانشراح في رياض المعرفة وبساتينها أقل من روح من يدخل الجنة التي يعرفها ويقضي فيها شهوة البطن والفرج، وأنى يتساويان؟ بل لا يُنكر أن يكون في العارفين من رغبته في فتح أبواب

(١) الفتح الرباني والفيض الرحماني: ١٣٣.
(٢) النور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبد الرحمن بدوي: ١١٨.
(٣) النور من كلمات أبي طيفور: ١١٤.

المعارف لينظر في ملكوت السماء والأرض وجلال خالقها ومدبرها أكثر من رغبته في المنكوح والمأكول والملبوس... ولعل تمتع البهائم بالمطعم والمشرب والمنكح يزيد على تمتع الإنسان، فإذا كنت ترى مشاركة البهائم ولذاتهم أحق بالطلب من مساهمة الملائكة في فرحهم وسرورهم بمطالعة جمال حضرة الربوبية، فما أشد غيك وجهلك وغباوتك، وما أخس همتك، وقيمتك على قدر همتك، وأما العارف إذا انفتح له ثمانية أبواب من أبواب جنة المعارف واعتكف فيها، لم يلتفت أصلاً إلى جنة البله ؛ فإن أكثر أهل الجنة البله»[(١)].

ويكاد الإجماع بين المتصوفة، والغلاة منهم بالأخص على أن النعيم عين الجحيم، وأن الثواب في منزلة العقاب، والطاعة والمعصية ليس لهما مدلول ديني إيجابي. وبهذا تسقط الفروق بين الإسلام وسائر الأديان فتستوي الأديان الكتابية مع الأديان الوضعية، ويستوي الإسلام مع اليهودية والنصرانية، ويماثل المؤمن الكافر فالكل منعم، وتسقط حقائق الدين الذي أتى به الأنبياء عليهم السلام من ربهم، ومآل الخلق جميعا إلى النعيم، سواء منهم من دخل الجنة أو دخل النار فإن الكل في نعيم ولذة تماثل ما عليه نعيم الآخر ولذته.

يقول التلمساني: «أهل الأذواق نظروا إلى حقيقة العذاب فوجدوه هو حقيقة النعيم»[(٢)]. ويقول: «أهل الشهود لما شهدوا ؛ وجدوا جيم الجنة جيم جهنم، ووجدوا ما به يعذب عين ما به ينعم»[(٣)]. ويقول ابن

(١) جواهر القرآن، الغزالي: ٥٠-٥١.
(٢) شرح الأسماء الحسنى، للتلمساني (مخطوط): ق٢١ب.
(٣) شرح الأسماء الحسنى، للتلمساني (مخطوط): ق٥، ق٢٢أ. وينظر الكتاب =

سبعين: «نفس العذاب عين العافية، وسبب الألم هو بعينه سبب اللذة»[١]. ويقول ابن عربي: «يتنعمون بما هو عذاب عند غيرهم والصورة واحدة .. ولهم عذاب من العذوب عظيم يعني عظيم القدر»[٢]. ويقول أيضا:

وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم على لذة فيها نعيمٌ مباين
نعيم جنان الخلد فالأمر واحد وبينهما عند التجلي تباين
يسمى عذابًا من عذوبة طعمه وذاك له كالقشر والقشر صائن[٣]

ويفسر ابن عربي قول الله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ مَا ٱسْتَعْجَلْتُم بِهِۦ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢٤﴾﴾ [الأحقاف: ٢٤]، «فجعل الريح إشارة إلى ما فيها من الراحة فإن بهذه الريح أراحهم من هذه الهياكل المظلمة، والمسالك الوعرة، والسدف المدلهمة وفي هذه الريح عذاب أي أمر يستعذبونه إذا ذاقوه إلا أنه يوجعهم لفرقة المألوف»[٤].

فكل الناس من كافة الملل هم أهل سعادة ونعيم، وهم مصيبون في اعتقاداتهم، وما يظنه الناس أنه عذاب وعقاب إنما هي عوارض. كالألم والمرض ونحوه - تصيب الناس كلهم، والأولياء وغير الأولياء

= نفسه: ق٢٤، ق٥١ب والعبارة نسبها التلمساني إلى النفري في مواقفه، وعبارة النفري في المواقف ص٤١ قريبة منها، وهي: «رأيت ما ينعم به في الجنة هو ما يعذب به في النار» المواقف: ص٤١. وينظر شرح مواقف النفري للتلمساني: ص٢٥٣-٢٥٤.

(١) كتاب فيه حكم ومواعظ، ضمن رسائل ابن سبعين: ص٢٣

(٢) الفتوحات المكية: ٢/ ١٣٢. وينظر الفتوحات: ٢/ ٤٠٢.

(٣) الفصوص: ص٩٤. وينظر مطلع خصوص الكلم، لقيصري: ١/ ٤٣٣-٤٣٦.

(٤) الفصوص: ص١٠٩.

في ذلك سواء، فمنهم من تقع له هذه العوارض في الدنيا، ومنهم من تقع له في الآخرة. يقول جلال الدين الرومي: «أهل النار أسعد منهم في الدنيا... ورغبتهم في العودة إلى الدنيا إنما هي لكي يعملوا عملًا يطلعهم على تجلي اللطيف»(١).

ويقول ابن عربي: «ما ثم إلا الاعتقادات. فالكل مصيب مأجور، وكل مأجور سعيد، وكل سعيد مرضي عنه، وإن شقي زمانًا ما في الدار الآخرة. فقد مرض وتألم أهل العناية- مع علمنا بأنهم سعداء أهل حق في الحياة الدنيا. فمن عباد الله من تدركهم تلك الآلام في الحياة الأخرى في دار تسمى جهنم(٢)، ومع هذا لا يقطع أحد من أهل العلم الذين كشفوا الأمر على ما هو عليه أنه لا يكون لهم في تلك الدار نعيم خاص بهم، إما يفقد ألم كانوا يجدونه فارتفع عنهم فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الألم، أو يكون نعيم مستقل زائد كنعيم أهل

---

(١) فيه ما فيه، جلال الدين الرومي: ص٣٢٤.

(٢) نقل الشيرازي (الفيلسوف الإشراقي المتصوف) عن ابن عربي قوله: «فلا بد من حكم الرحمة على الجميع، ويكفي من الشارع التعريف بقوله: " وأما أهل النار الذين هم من أهلها " ولم يقل من أهل العذاب، ولا يلزم من كان من أهل النار الذين يعمرونها أن يكونوا معذبين بها». ثم عقب عليه بقوله إن النفوس الكافرة والمشركة تظل في الدنيا " ويشتد تعلقها بالدنيا ولذاتها، التي هي الآلام بالحقيقة التي هي شرور في الآخرة، فانقلبت الدنيا نار جهنم في حقهم " ا.هـ [الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ٩/ ٣٥٥-٣٥٦] فيظهر من كلام الشيرازي إقراره لابن عربي؛ إلا أن الخلاف بين الاثنين خلاف ظاهري؛ فالشيرازي جعل دار الجحيم والعذاب هي الدار الدنيا نفسها؛ في حين يميل ابن عربي إلى القول بوجود دار مستقلة هي نعيم للكافرين فقط تسمى جهنم. ويقارن بين ما ذكره ابن عربي في الفتوحات المكية البابين (٦٠، ٣٧٤) وبين ما ذكره الشيرازي في الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ٩/ ٣٥٥-٣٥٧، ٣٦٢-٣٦٤.

الجنان في الجنان والله أعلم»[١].

كما أن للعذاب مفهومًا آخر عند أهل الحقيقة: فالنار إنما هي تجل إلهي يستر الله بها أهل الذنوب في الآخرة، فظاهرها عذاب وباطنها رحمة.

يقول النابلسي: «ولهذا أعد الله النار لأهل الذنوب في الآخرة ليستر ذنوبهم بها، وفي الحقيقة هو الساتر، والنار من بعض تجلياته، وما خرج عن العرف الذاتي إلا الشرك، فإنه مغفور بنار الآخرة أي مستور بها، فستره أتم سترًا من التجلي الموسوي، وهو ستر الجلال لا ستر الجمال. والدنيا لا تسع ستر الجلال، ولهذا اندك الجبل من المظهر الناري»[٢].

ويقول: «فإن الله تعالى له هاتان الصفتان: صفة الجلال، وصفة الجمال فيتجلى لأهل الجنة بصفة الجمال، ولأهل النار بصفة الجلال، وكل صفة من هاتين الصفتين فيها من الصفة الأخْرى، لأن الموصوف بهما واحد، فالجمال باطنه جلال، والجلال باطنه جمال، ولا يزال الأمر هكذا أبد الآبدين، ودهر الداهرين»[٣].

يقول الجيلي: «قال بعض مشايخ العراق: إن جهنم من التجليات الجلالية، والجنة من التجليات الجمالية»[٤].

ولعل أول من قال إن أهل الجنة وأهل النار منعمون جميعاً هم

---

(١) فصوص الحكم، ابن عربي: ص١١٤.
(٢) الفتح الرباني والفيض الرحماني: ص٤٩.
(٣) الفتح الرباني والفيض الرحماني: ص١٢٣-١٢٤.
(٤) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص١٣٤.

طائفة البطيخية- كما أسماهم الأشعري- الذين زعموا أن أهل الجنة في الجنة يتنعمون وأن أهل النار في النار يتنعمون بمنزلة دود الخل يتلذذ بالخل ودود العسل يتلذذ بالعسل(١). وما ذهب إليه غلاة المتصوفة من إنكار عذاب النار، وأنهم يتلذذون بالنار تكذيب صريح لصريح القرآن والسنة: فإن الله تعالى يقول في محكم التنزيل: ﴿فَذُوقُواْ فَلَن نَّزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا ﴿٣٠﴾﴾ [النَّبإ: ٣٠]. ويقول تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُواْ الْعَذَابَ﴾ [النِّساء: ٥٦]، فلو كان العذاب عذوبة لما كان يحتاج إلى تبديل الجلود المحترقة بالجلود المجددة لإذاقة العقوبة المخلدة المؤبدة(٢). وقال تعالى يحذر من النار: ﴿فَاتَّقُواْ النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [البقرة: ٢٤]، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ قُواْ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿٦﴾﴾ [التحريم: ٦].

وقال عن المشركين وهم في النار: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾ [فاطر: ٣٧]، فلو كانوا في نعيم وعذوبة ما لجأوا إلى الصراخ والندم وطلب الخروج.



(١) ينظر مقالات الإسلاميين: ص٤٧٥، ٥٤٣.

(٢) ينظر الرد على القائلين بوحدة الوجود، علي بن سلطان القاري: ص٨٣-٨٤.

المبحث الثالث

حكم تقسيم الدين إلى شريعة وحقيقة

اعتبرت المتصوفة الشريعة مرحلة من مراحل الطريق الصوفي؛ بل هي مرحلة مبكرة جداً لسالك الطريق الصوفي، ينتهي بدخول السالك في الحقيقة «وسموا علم الشريعة علم الظاهر، وسموا هواجس النفوس علم الباطن»[١]، «وهذا جهل من قائله لأن الشريعة كلها حقائق»[٢].

إن القول بأن في الإسلام دينين: دين للعامة وهو الظاهر المسمى بالشريعة، ودين باطن وهو الحقيقة، قول يهدم الإسلام وينقض عقائد أهله وتكذيب لله تعالى، ووصف للرسول ﷺ بالخيانة وعدم البلاغ. إن علم الحقيقة الذي يدعيه الصوفية إنما هو طي لبساط الشريعة، وإحلال هواجس النفس ووساوسها محل الوحي المنزل من رب الأرض والسماء؛ حيث «تخلو النفس بوساوسها وخيالاتها، ولا يكون عندها من العلم ما يطرد ذلك فيلعب بها إبليس أي ملعب فيريها الوسوسة محادثة، ومناجاة»[٣].

قال ابن عقيل: «جعلت الصوفية الشريعة اسماً وقالوا المراد منها الحقيقة. قال: وهذا قبيح لأن الشريعة وضعها الحق لمصالح الخلق وتعبداتهم، فما الحقيقة بعد هذا سوى شيء واقع في النفس من إلقاء

---

(١) تلبيس إبليس: ص٣٩٠.
(٢) المصدر السابق: ص٣٩٤.
(٣) المصدر السابق: ص٣٩٣.

الشياطين، وكل من رام الحقيقة في غير الشريعة فمغرور مخدوع»[(١)].

يقول شيخ الإسلام: «وأما قولهم: المراد منها ضبط العوام ولسنا نحن من العوام. فالكلمة الأولى زندقة ونفاق، والثانية كذب واختلاف؛ فإنه ليس المراد من الشرائع مجرد ضبط العوام، بل المراد منها الصلاح باطناً وظاهراً، للخاصة والعامة في المعاش المعاد»[(٢)].

ولا شك في أن الاعتقاد بحقيقة وباطن للشريعة للخاصة غير ما بلغه الرسول ﷺ من ربه لعامة المسلمين وخاصتهم قدح في الخالق جل وعلا الذي بين كمال شريعة الإسلام في قوله: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وقال تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وبين أنه مع كمال هذا الدين فإنه تعالى قد تكفل بحفظه من الضياع والتحريف: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩]، كما أنه قدحٌ في النبي ﷺ الذي قال في حجة الوداع: «ألا هل بلغت؟ قال الصحابة: نعم. اللهم اشهد»[(٣)]، والقائل: «تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك»[(٤)].

يقول ابن تيمية: «من ادعى علمًا باطنًا أو علمًا بباطن؛ وذلك يخالف العلم الظاهر كان مخطئًا، إما ملحدًا زنديقًا وإما جاهلًا

---

(١) المصدر السابق: ص٣٩٥.

(٢) مجموع الفتاوي: ١١/ ٤١٥-٤١٦.

(٣) رواه البخاري: كتاب العلم، رقم ٦٧، ومسلم: كتاب القسامة، رقم ١٦٧٩.

(٤) رواه ابن ماجه: المقدمة، باب اتباع سنة رسول الله ﷺ، رقم (٥)١/ ٤٤.من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه.

ضالًا»[١]. ويقول ابن رجب: «وكثير ممن يدعي الباطن، ويتكلم فيه ويقتصر عليه يذم العلم الظاهر، الذي هو الشرائع والأحكام، والحلال والحرام، ويطعن في أهله، ويقولون: هم محجوبون وأصحاب قشور، وهذا يوجب القدح في الشريعة، والأعمال الصالحة التي جاءت الرسل بالحث عليها والاعتناء بها. وربما انحل بعضهم عن التكاليف، وادعى أنها للعامة، وأما من وصل فلا حاجة له إليها، وأنها حجاب له... وهذا من أعظم خداع الشيطان وغروره لهؤلاء، ولم يزل يتلاعب بهم حتى أخرجهم من الإسلام. ومنهم من يظن أن هذا العلم الباطن لا يُتلقى من مشكاة النبوة، ولا من الكتاب والسنة، وإنما يتلقى من الخواطر والإلهامات والكشوفات، فاساءوا الظن بالشريعة الكاملة، حيث ظنوا أنها لم تأت بهذا العلم النافع الذي يوجب صلاح القلوب وقربها من علام الغيوب، وأوجب لهم الإعراض عما جاء به الرسول ﷺ في هذا الباب بالكلية، والتكلم فيه بمجرد الآراء والخواطر، فضلوا وأضلوا»[٢].

وقد ورد ذم من قال بالظاهر والباطن عن كثير من أهل العلم ممن ينتسب إلى الصوفية: فعن سهل بن عبد الله التستري قال: «ما أحد ترك الظاهر إلا تزندق». وعن أبي سعيد الخزار قال: «كل باطن يخالف ظاهراً فهو باطل». وقال الغزالي: «من قال إن الحقيقة تخالف الشريعة أو الباطن يخالف الظاهر، فهو إلى الكفر أقرب منه إلى الإيمان» نقله عنهم ابن الجوزي في تلبيس إبليس[٣]. ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

(١) مجموع الفتاوي: ١٣/ ٢٣٦.
(٢) ورثة الأنبياء شرح حديث أبي الدرداء، ابن رجب الحنبلي: ص٢٠.
(٣) تلبيس إبليس: ص٣٩٥.

«من ادعى من الأولياء الذين بلغتهم رسالة محمد ﷺ. من له طريق إلى الله لا يحتاج فيه إلى محمد فهذا كافر ملحد، وإذا قال: أنا محتاج إلى محمد في علم الظاهر دون علم الباطن، أو في علم الشريعة دون علم الحقيقة؛ فهو شر من اليهود والنصارى»[١].

والقول بأن هناك باطن للشرع هو المقصود بخلاف الظاهر غير المقصود يلزم منه أن الله خاطب البشر بما لا فائدة منه، وأن الله أنزل الوحيين القرآن والسنة عبثًا؛ لأنهما غير مقصودين بل المقصود هو المعاني الباطنة التي لا يعلمها إلا أهل الحقيقة ولقد أدى بهم القول بتقديم الحقيقة على الشريعة أن سقطوا في المحرمات وتركوا الأعمال وأسقطوا التكاليف فوقعوا في المعاصي كبيرها وصغيرها، وشاع الزنا وانتشر تعاطي الحشيشة وشرب الخمر، وعشق الغلمان وغيرها كثير[٢].

قال أبو يزيد: «لم أر من الصلاة إلا نصب البدن، ولا من الصوم إلا جوع البطن»[٣]. وقال: «إني جمعت عبادات أهل السموات والأرضين السبع فجعلتها في مخدة، ووضعتها تحت خدي»[٤]. ويقول الرومي في دعوة التقليل من شأن شعائر الدين الظاهرة: «كل من صار له محراب الصلاة عين الذات الإلهية؛ اعلم أن عكوفه على مظاهر الإيمان شين»[٥].

---

(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان: ص١٩٥-١٩٦.
(٢) ينظر التصوف في مصر إبان العصر العثماني، د. توفيق الطويل: ص١٥٥-١٥٧.
(٣) النور من كلمات أبي طيفور: ١٢١.
(٤) النور من كلمات أبي طيفور: ١٢١.
(٥) المثنوي: ١/١٧٨ فقرة ١٧٧٥.

ومعنى كلامه أن من اتصل بالله عن طريق العشق والمحبة الإلهية - كما يتضح من أبيات سابقة - ثم يمضي إلى مظاهر العبادة فهذا أمر مشين لا يليق بالسالك[١].

والباطن أو الحقيقة إن كان المراد بها أعمال القلوب من الخشية والتوكل والإنابة، والإيمان بالغيب ونحوها، فلا ريب أن هذه من الأعمال الباطنة التي تتعلق بالقلوب ويقابلها أعمال الجوارح وهي ظاهرة ولا يحصل قبول الأعمال إلا إذا توافق الباطن والظاهر؛ كما أنها موجودة في شريعة الإسلام التي يدعي المتصوفة أنها للعامة.

يقول ابن تيمية: «والمقصود هنا أن الظاهر لا بد له من باطن يحققه ويصدقه ويوافقه، فمن قام بظاهر الدين من غير تصديق بالباطن فهو منافق، ومن ادعى باطناً يخالف ظاهراً فهو كافر منافق، بل باطن الدين يحقق ظاهره ويصدقه ويوافقه، وظاهره يوافق باطنه ويصدقه ويحققه، فكما أن الإنسان لا بد له من روح وبدن وهما متفقان فلا بد لدين الإنسان من ظاهر وباطن يتفقان»[٢].

ويقول رحمه الله: «المتكلمون في علوم الحقائق على ثلاثة درجات:

إحداهما: أهل الحقيقة الدينية الشرعية، الذين يتكلمون في حقائق الإيمان، كالحب لله، والتوكل عليه، وإخلاص الدين له، والخوف منه، والرجاء له، والصبر لحكمه، والشكر لنعمه، ونحو ذلك من حقائق الدين بما يوافق الكتاب والسنة. فهذا أهل طريق أولياء الله

---

(١) ينظر شرح المتنوي، لإبراهيم الدسوقي شتا: ١/ ٤٧٥.
(٢) مجموع الفتاوي: ١٣/ ٢٦٨.

المتقين وحزبه المصلحين، وعباده الصالحين.

الثانية : منْ خاض في حقائق الدين بمجرد ذوقه، ووَجْدِه ورأيه، سواءً وافقت الكتاب والسنة أو خالفت : فهؤلاء يصيبون تارة ويخطئون تارة، ويكونون من أهل السنة تارة، ومن أهل البدعة أخرى.

الثالثة : من وقف عند الحقيقة الكونية القدرية، ولم يميز بين أولياء الله وأعدائه، ولا بين طاعته ومعصيته، ولا بين ما يحبه ويرضاه وبين سائر ما قدره وقضاه : فهؤلاء أهل ضلال وتعطيل، قد حققوا التوحيد الذي أقر به المشركون، ولم يدخلوا في توحيد الله ودينه الذي كان عليه الأنبياء والمرسلون. فإن انتقلوا من ذلك إلى الحلول ووحدة الوجود والإلحاد فقد صاروا من أعظم أهل الكفر والإلحاد»[1].



(١) جامع المسائل، المجموعة الثانية: ص٨٦-٨٧.

الفصل العاشر

دعوى وحدة الأديان في ميزان الإسلام

- ❑ **المبحث الأول:** حكم الدعوة إلى وحدة الأديان.
- ❑ **المبحث الثاني:** أساس وحدة الرسالات السماوية في الإسلام.

وفيه أربعة مطالب:

- ◈ **المطلب الأول:** عموم رسالة الإسلام.
- ◈ **المطلب الثاني:** دين الأنبياء واحد.
- ◈ **المطلب الثالث:** نسخ الإسلام للشرائع والأديان.
- ◈ **المطلب الرابع:** حفظ القرآن من التحريف والتبديل وهيمنته على غيره من الكتب.

المبحث الأول

حكم الدعوة إلى وحدة الأديان

سبق الرد بالتفصيل على الصوفية في الأصول التي بنوا عليها قولهم بوحدة الأديان، والرد عليهم أيضاً في قضايا التصوف التي تبين فيها قولهم بوحدة الأديان مما يغني عن إعادته هنا، وما سيأتي ذكره هو رد إجمالي على الصوفية وعلى غيرهم من دعاة وحدة الأديان في هذا العصر.

إن ما ذهبت إليه الصوفية من الدعوة إلى وحدة الأديان، والقول بأن الأديان كلها- سماوية كانت أو وثنية سواء- فلا فضل لدين على دين، وأن اليهود والنصارى، وأهل كل دين: سواء أكانوا وثنيين، أم كتابيين: إنما يعبدون الله مهما توجهوا، وأن الأديان ليست إلا طرقاً توصل إلى غاية واحدة، والاختلاف إنما هو في الأسماء فقط فاليهودية والنصرانية والإسلام، وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسماء متغايرة لحقيقة واحدة والمقصود منها لا يتغير: قول يناقض صريح القرآن والسنة وإجماع الأمة، ويبطل ما هو معلوم بالضرورة عند المسلمين من أن الدين الحق هو الإسلام الذي لا يقبل الله من البشر سواه، والآيات في هذا الباب كثيرة وكذلك الأحاديث.

ووحدة الأديان تعني: الرضا بكفر الكافرين، وتصحيح معتقداتهم ومذاهبهم. ومن المعلوم بالضرورة من دين الإسلام أن من صحح ديناً غير دين الإسلام فقد كذب القرآن؛ لأن الله سبحانه وتعالى قال في

كتابه الكريم: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَـٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران: ٨٥]، وصيغة "من" الشرطية من أبلغ صيغ العموم، وهذا يفيد عموم أي دين من العباد إلا دين الإسلام فقط، والمراد بالإسلام هنا: شريعة محمد ﷺ فمن تحرى بعد مبعثه شريعة غير شريعته، فلا يقبل منه يوم القيامة صرفاً ولا عدلاً[(١)]. وقال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَـٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩].

كذلك كذَّب النبيَّ ﷺ في قوله: «والذي نفسي بيده لا يسمع به أحد من هذه الأمة، يهودي ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أهل النار»[(٢)].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «معلوم بالاضطرار من دين المسلمين، وباتفاق جميع المسلمين أن من سوغ اتباع غير دين الإسلام، أو اتباع شريعة غير شريعة محمد ﷺ فهو كافر، وهو ككفر من آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض الكتاب»[(٣)].

ويقوله رحمه الله تعالى- وقد سُئل عن البيع والكنائس: هل يقال إنها بيوت الله، أم لا؟-: «ليست بيوت الله، وإنما بيوت الله المساجد، بل هي بيوت يكفر فيها بالله، وإن كان قد يذكر فيها، فالبيوت بمنزلة أهلها وأهلها كفار، فهي بيوت عبادة الكفار»[(٤)].

---

(١) ينظر الجواب الصحيح، لابن تيمية: ٢/ ١١٨، وتفسير البحر المحيط لأبي حيان: ٣/ ٢٥٠.

(٢) سبق تخريجه: ص١٨٩.

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٢٨/ ٥٢٤.

(٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٢٢/ ١٦٢.

فلا يسع أحد من الناس أن يتخذ ديناً غير الإسلام لأنه الدين الذي ارتضاه الله تعالى، ولا يوجد على وجه الأرض دين حق سوى دين الإسلام، وأنه خاتمة الأديان، وناسخ لجميع ما قبله من الأديان والملل والشرائع، قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وقال جل شأنه تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ﴿١﴾ رَسُولٌ مِّنَ ٱللَّهِ يَتْلُوا۟ صُحُفًا مُّطَهَّرَةً ﴿٢﴾ فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ ﴿٣﴾ وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ﴿٤﴾ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ﴿٥﴾﴾ [البيّنة: ١-٥].

كذلك فإن مما هو معلوم من الدين بالضرورة أن القرآن الكريم آخر كتب الله نزولاً وعهداً برب العالمين، وأنه ناسخ لكل كتاب أنزل من قبل من التوراة والزبور والإنجيل وغيرها، والمهيمن عليها، فلم يبق كتاب نزل يتعبد الله به سوى: القرآن الكريم، قال الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المَائدة: ٤٨].

أيضاً مما هو معلوم من الدين بالضرورة أن نبينا ورسولنا محمداً ﷺ هو خاتم الأنبياء والمرسلين، قال الله ﷻ: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، فالإيمان به ﷺ شرط لرحمة الله ورضاه، والفوز بالجنة، والفلاح في الدنيا والآخرة، وغير ذلك هو الخسران والخذلان بعينه، والدخول في النار والعياذ بالله، قال ﷻ: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ۚ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلَّذِينَ هُم بِـَٔايَٰتِنَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٥٦﴾﴾ [الأعراف: ١٥٦].

أيضاً فإن من أصول الإسلام وقواعده أنه يجب اعتقاد كفر كل من لم يدخل في الإسلام من اليهود والنصارى وغيرهم وتسميته كافراً. قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أُوْلَٰٓئِكَ هُمْ شَرُّ ٱلْبَرِيَّةِ ﴿٦﴾﴾ [البيّنة: ٦]، وقال سبحانه تعالى: ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ فَإِنَّمَا حِسَابُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦٓ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿١١٧﴾﴾ [المؤمنون: ١١٧]. وقال تعالى ﷻ عن النصارى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًا لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾﴾ [التوبة: ٣١].

كما أن من أصول الإسلام عدم موالاة الكافرين ولأمر بفراقهم، قال تعالى يحذر عن موالاة اليهود والنصارى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِي ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥١﴾﴾ [المَائدة: ٥١]. وقال ﷺ: «لا يقبل الله عز وجل من مشرك بعدما أسلم عملاً، أو يُفارق المشركين إلى المسلمين»(١). وعن جرير بن عبدالله البجلي رضي الله عنه قال: أتيت رسول الله ﷺ وهو يبايع، فقلتُ: يا رسول الله! ابسط يدك حتى أبايعك، واشترط عليَّ، فأنت أعلم بالشرط. قال «أبايعك على أن تعبد الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتناصح المسلم، وتفارق المشرك»(٢).

(١) رواه النسائي في السنن الكبرى: كتاب الزكاة (٧٥) باب من سأل الله بوجه، رقم(٢٣٦٠) ٣/ ٦٥-٦٦، والحاكم في المستدرك: ٤/ ٦٠٠، من حديث معاوية بن حيدة رضي الله عنه. وقال: "هذا حديث صحيح ولم يخرجاه" ووافقه الذهبي، وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة رقم (٣٦٩) ١/ ٦٤٤.

(٢) رواه البخاري: كتاب الأحكام (٤٣) باب كيف يبايع الإمام الناس، =

والدعوة إلى وحدة الأديان هي في حقيقتها تفريغ للدين الإسلامي من مضمونه ومحتواه تحت ستار الوحدة، والإخاء الإنساني، والمحبة بين البشر. وتمييع لأصول العقيدة الإسلامية، وإسقاط لحقيقة الولاء والبراء، وتعطيل للجهاد في سبيل الله، وللأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومدخل للتشبه بأهل الأديان الأخرى فيما هو من صميم معتقداتهم وعباداتهم وعاداتهم: جاء في فتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، رقم (١٩٤٠٢) وتاريخ ٢٥/ ١/ ١٤١٨هـ[1]، بشأن حكم الدعوة إلى وحدة الأديان، ما ملخصه:

أولاً- إن من أصول الاعتقاد في الإسلام، المعلومة من الدين بالضرورة والتي أجمع عليها المسلمون، أنه لا يوجد على وجه الأرض دين حق سوى دين الإسلام، وأنه خاتمة الأديان، وناسخ لجميع ما قبله من الأديان والملل والشرائع فلم يبق على وجه الأرض دين يتعبد الله به سوى الإسلام قال الله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران: ٨٥]، والإسلام بعد بعثة محمد ﷺ هو ما جاء به دون ما سواه من الأديان.

ثانياً-: ومن أصول الاعتقاد في الإسلام أن كتاب الله تعالى:

= رقم (٧٢٠٤)، ومسلم: كتاب الإيمان (٢٣) باب بيان أن الدين النصيحة رقم (٥٦) ١/ ٧٥. والنسائي في السنن الكبرى: كتاب البيعة (٢٠) البيعة على فراق المشرك، الأرقام (٧٧٥٠-٧٧٥٢) ٧/ ١٨٠-١٨١، وهذا لفظه.

(١) هذه الفتوى منشورة في مجلة البحوث الإسلامية، العدد (٥٠): ص ٤٥-٥٤.، واللجنة التي أصدرت هذه الفتوى مكونة من: الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز رحمه الله رئيساً. وعضوية كل من: الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله آل الشيخ، والشيخ صالح ابن فوزان الفوزان، والشيخ بكر بن عبدالله أبو زيد رحمه الله.

(القرآن الكريم) هو آخر كتب الله نزولاً وعهداً برب العالمين، وأنه ناسخ لكل كتاب أنزل من قبل من التوراة والزبور والإنجيل وغيرها، والمهيمن عليها، فلم يبق كتاب منزل يتعبد الله به سوى القرآن الكريم، قال الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ﴾ [المَائدة: ٤٨].

ثالثاً-: يجب الإيمان بأن التوراة والإنجيل قد نسخا بالقرآن الكريم، وأنه قد لحقهما التحريف والتبديل بالزيادة والنقصان كما جاء بيان ذلك في آيات من كتاب الله الكريم منها قول الله تعالى: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً ۖ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ ۙ﴾ [المَائدة: ١٣]... ولهذا فما كان منها صحيحاً فهو منسوخ بالإسلام، وما سوى ذلك فهو محرف أو مبدل، وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه غضب حين رأى مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه صحيفة فيها شيء من التوراة، وقال ﷺ: «أفي شك أنت يا ابن الخطاب؟! ألم آت بها بيضاء نقية؟ لو كان أخي موسى حياً ما وسعه إلا اتباعي»[1].

رابعاً -: وأمام هذه الأصول الاعتقادية والحقائق الشرعية، فإن الدعوة إلى: وحدة الأديان، والتقارب بينها وصهرها في قالب واحد دعوة خبيثة ماكرة، والغرض منها خلط الحق بالباطل، وهدم الإسلام وتقويض دعائمه، وجر أهله إلى ردة شاملة.

خامساً: وإن من آثار هذه الدعوة الآثمة إلغاء الفوارق بين الإسلام

---

(١) سبق تخريجه: ص ١٩٩.

والكفر، والحق والباطل، والمعروف والمنكر، وكسر حاجز النفرة بين المسلمين والكافرين، فلا ولاء ولا براء، ولا جهاد ولا قتال لإعلاء كلمة الله في أرض الله، والله جل وتقدس يقول: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [التوبة: ٢٩].

سادساً: أن الدعوة إلى وحدة الأديان إن صدرت من مسلم فهي تعتبر ردة صريحة عن دين الإسلام؛ لأنها تصطدم مع أصول الاعتقاد، فترضى بالكفر بالله عز وجل، وتبطل صدق القرآن ونسخه لجميع ما قبله من الكتب، وتبطل نسخ الإسلام لجميع ما قبله من الشرائع والأديان؛ وبناء على ذلك فهي فكرة مرفوضة شرعاً، محرمة قطعاً في الإسلام".اهـ.



المبحث الثاني

أساس وحدة الرسالات السماوية في الإسلام

المطلب الأول

عموم رسالة الإسلام

تضمن الإسلام جوهر رسالات كل الأنبياء والرسل السابقين بعد أن خلصها من طبيعتها المحدودة والوقتية، وأزال عنها مظاهر التحريف وسوء الفهم. فكانت الشرائع السابقة بالنسبة إلى الإسلام شرائع ناقصة، وإن كانت كل شريعة في وقتها كاملة بالنسبة إلى المتعبدين بها؛ لكن بالنظر إلى مجموع ما كلف الله تعالى به عباده من أمر الدين على ما ارتضاه من كمال؛ فإن ذلك لم يكمل إلا بما ظهر في هذه الشريعة، على لسان رسولها الكريم ﷺ.

وقد دلت نصوص الكتاب والسنة على أن الإسلام دين للعالم أجمع لا يخص أمة دون أخرى. بل يجب على كل العالمين الدخول في الإسلام، ومن هذه النصوص:

قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]. قال الإمام الطبري: «يقول الله تعالى لنبيه ورسوله محمد ﷺ ﴿قُلْ﴾ يا محمد ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ وهذا خطاب للأحمر والأسود والعربي والعجمي ﴿إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨] أي جميعكم، وهذا من شرفه وعظمته أنه خاتم النبيين وأنه مبعوث إلى

الناس كافة»(١). وهذه الآية خاصة لنبينا محمد ﷺ بين الرسل، والخطاب بـ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ لجميع البشر، وضمير المتكلم ضمير الرسول ﷺ وتأكيد الخبر بـ (إن) باعتبار أن في جملة المخاطبين منكرين ومترددين، استقصاءً في إبلاغ الدعوة إليهم، وتأكيد ضمير المخاطبين بوصف: ﴿جَمِيعًا﴾ الدال نصاً على العموم لرفع احتمال تخصيص رسالته(٢).

ومنها قوله ﷻ: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ۝١﴾ [الفُرقان: ١]، المراد بالعالمين الإنس والجن، لأن النبي ﷺ قدكان رسولاً إليهما، ونذيراً لهما، فهو ﷺ خاتم الأنبياء.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾ [النِّساء: ٧٩]. في الآية شهادة من الله على عموم رسالة نبينا محمد ﷺ. ومعنى الآية: أي رسولاً للناس جمعياً، ليست برسول العرب وحدهم أنت رسول العرب والعجم(٣).

ومنها قوله تعالى: ﴿الٓر ۚ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ۝١﴾ [إبراهيم: ١]. التعريف في ﴿ٱلنَّاسِ﴾ للجنس، والمراد جميعهم: أي: أنزلناه إليك لتخرجهم كافة بما في تضاعيفه من البينات الواضحة المفصحة عن كونه من عند الله تعالى، الكاشفة عن العقائد الحقة من عقائد الكفر والضلال- التي كلها ظلمات محضة وجهالات صرفة- إلى الحق

---

(١) جامع البيان عن تأويل القرآن (ط.ش): ١٣/ ١٧٠.
(٢) ينظر المحرر الوجيز: ٧/ ١٨٢. والتحرير والتنوير: ٩/ ١٣٩.
(٣) ينظر تفسير الكشاف: ١/ ٥٤٦.

المؤسس على التوحيد الذي هو نور بحت[(١)].

ومن السنة ما رواه جابر بن عبدالله رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي: نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل وأحلت لي الغنائم ولم تحل لأحد قبلي، وأعطيت الشفاعة وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة». وفي لفظ: «وبعثت إلى الناس كافة». وفي آخر: «كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى كل أحمر وأسود»[(٢)]. وفي حديث أبي هريرة: «وأرسلت إلى الخلق كافة، وختم بي النبيون»[(٣)].

قال النووي: «قيل المراد بالأحمر البيض من العجم وغيرهم، وبالأسود العرب لغلبة السمرة فيهم وغيرهم من السودان، وقيل المراد بالأسود السودان، وبالأحمر من عداهم من العرب وغيرهم. وقيل الأحمر الإنس[(٤)]، والأسود الجن. والجميع صحيح فقد بعث إلى جميعهم»[(٥)].

---

(١) ينظر فتح القدير، للشوكاني: ٣/ ١٣٣. وروح المعاني، للألوسي: ١٣/ ١٨٠.

(٢) الحديث من رواية جابر بن عبدالله رضي الله عنهما سبق تخريجه في المبحث الثالث من الفصل الخامس: ص ٦٨٦.

(٣) رواه مسلم من حديث أبي هريرة: كتاب المساجد ومواضع الصلاة رقم (٥٢٣)، ١/ ٣٧١، قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري (١/ ٥٢٣٩: هذه أصرح الروايات وأشملها.

(٤) هذا القول مروي عن مجاهد بسند صححه الحاكم ووافقه الذهبي، انظر المستدرك: ٢/ ٤٢٤.

(٥) شرح صحيح مسلم للنووي: ٥/ ٧. وينظر بداية السول في تفضيل الرسول ﷺ للعز ابن عبدالسلام: ص ٤٦.

وعموم رسالة الإسلام، وأنه الدين الذي ينبغي أن تتوحد في ظله الأديان اعترف بها غير المسلمين؛ بل إن بعض الفلاسفة والمستشرقين والمفكرين من غير المسلمين يدعون إلى وحدة بين الأديان في ظل الإسلام وحده، تقول لورا فيشيا فاغليري[١]: «بينا نجد جميع الأديان الأخرى تقدم إلى أبنائها حملاً ثقيلاً من العقائد التي لا يستطيعون حملها وفهمها؛ نرى الإسلام ذا سهولة معجزة، وبساطة نقية كالبلور.. لأن الإسلام قادر على النفاذ إلى أعماق نفوسهم من غير لجوء إلى شروح مطولة، أو عظات معقدة»[٢].

ويقول رينيه ديكارت[٣]: «نحن والمسلمون في هذه الحياة، ولكنهم يعملون بالرسالتين العيسوية والمحمدية، ونحن لا نعمل بالثانية. ولو أنصفنا لكنا معهم جنباً إلى جنب؛ لأن رسالتهم فيها ما يتلاءم مع كل زمان». ويقول غوستاف لوبون: «كل ما جاء في الإسلام يرمي إلى الصلاح والإصلاح، والصلاح أنشودة المؤمن، وهو الذي أدعو إليه جميع المسيحيين». ويقول المفكر آرثر هامتلون: «لو توخى الناس الحق لعلموا أن الدين الإسلامي هو الحل الوحيد لمشكلات الإنسانية».

---

(١) أستاذة اللغة العربية وتاريخ الحضارة الإسلامية بجامعة نابولي بإيطاليا.

(٢) دفاع عن الإسلام: ص ٦٠-٦١. والكتاب- رغم نصرانية مؤلفته- كله دفاع عن الإسلام بإنصاف لا تجده عند بعض من ينتمي إلى الإسلام. وقريب منه كتاب "فضل الإسلام على الحضارة الغربية" للمستشرق الإنجليزي: مونتجومري وات. وكتاب: "شمس العرب تسطع على الغرب" للمستشرقة الألمانية: زيغريد هونكه.

(٣) فيلسوف فرنسي، وعالم رياضي مشهور، ولد في فرنسا سنة (١٥٩٦م) يعتبره الكثير الأب الروحي للفلسفة الحديثة، قامت فلسفته على الشك في العلوم والمعارف إلا في وجوده ذاته، ومن إثبات وجوده تطرق إلى إثبات وجود الله، ووجود العالم، وبقية الحقائق، توفي سنة (١٦٥٠م) ينظر: الموسوعة العربية الميسرة: ٢/ ١١٤٣.

ويقول برناردشو[١]: «الإسلام دين خالد، وسيجد هذا الدين مجاله الفسيح في هذه القارة، وإذا أراد العالم النجاة من شروره، فعليه بهذا الدين، إنه دين السلام والعدل والتعاون إنه دين المستقبل.. الإسلام هو الدين الذي نجد فيه حسنات الأديان كلها، ولا نجد في الأديان حسناته». ويقول المستشرق الكندي جيبون: «الإسلام أكبر من أن تدرك عقولنا مزاياه»[٢]. ويقول دومينيك سورديل: «الإسلام قبل كل شيء دين عالمي، وبذات الوقت فاتح.. فنبي الإسلام وحده هو الذي تلقى بصورة كاملة الرسالة التي تلقاها من قبل إبراهيم»[٣].



(١) جورج برنارد شو (١٨٥٦-١٩٥٠م) كاتب مسرحي إيرلندي المولد، له مؤلفات كثيرة أغلبها في الأدب المسرحي، اهتم فيها بعرض ما يعانيه عامة الشعب في حياته اليومية. ينظر: الموسوعة العربية العالمية: ١٤/ ٢٨٣.

(٢) للمزيد ينظر: ربحت محمد ولم أخسر المسيح، د.عبدالمعطي الدالاتي: ص ٩٩-١٠٤. وكتاب الإسلام في الفكر الغربي، للواء أحمد عبدالوهاب: ص ٣٥-٩٢.

(٣) الإسلام: العقيدة السياسة الحضارة، دومينيك سورديل: ص ١٩.

المطلب الثاني

دين الأنبياء واحد

الدين واحد إلى الأنبياء جميعاً ووحدته من ناحية: المصدر، والموضوع، والاسم، والنسب والجنس، ففيما يتعلق بوحدة المصدر فإن كل الأنبياء يتلقون الوحي عن الله. فالله هو المصدر لكل ما نزل على الإنسان من كتب، وأن الأنبياء جميعاً مبلغون عن الله جل وعلا، وأن الكتب السماوية جميعاً من وحيه، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيْمَٰنَ ۚ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا ﴿١٦٣﴾ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَٰهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾﴾ [النساء: ١٦٣-١٦٤].

وأما ما يتعلق بوحدة الموضوع فالأنبياء حملوا رسالة واحدة وهي رسالة التوحيد: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾﴾ [الأنبياء: ٢٥]، وقال كل رسول بعثه الله: ﴿ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٥٩]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴿٩٢﴾﴾ [الأنبياء: ٩٢]، قال ابن كثير: «أي دينكم يا معاشر الأنبياء دين واحد وملة واحدة. وهي الدعوة إلى عبادة الله وحده لا شريك له»(١).

وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]،

---

(١) تفسير القرآن العظيم: ٣/ ١٩٤، ٢٤٧.

قال ابن تيمية: «في الآية بيان أن الدين واحد لا اختلاف فيه»[1].

وقال قتادة في تفسير قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨] «الدين واحد والشريعة مختلفة»[2].

وجاء في الحديث: «إنا معاشر الأنبياء إخوة لعلات، أمهاتهم شتى ودينهم واحد»[3]. قال ابن القيم رحمه الله في معنى الحديث: «إن النبي ﷺ شبه دين الأنبياء الذي اتفقوا عليه من التوحيد وهو عبادة الله وحده لا شريك له والإيمان به وبملائكته وكتبه ورسله ولقائه، بالأب الوحد لاشتراك جميعهم فيه، وهو الدين الذي شرعه الله لأنبيائه كلهم، فقال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]. وأما شرائع الأعمال والمأمورات فقد تختلف فهي بمنزلة الأمهات الشتى التي كان لقاحها من أب واحد كما أن مادة تلك الشرائع المختلفة من دين واحد»[4].

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ١٩/ ١٠٩. ونحوه مدارج السالكين، لابن القيم: ٣/ ٤٧٦.

(٢) تفسير الطبري (ط. ش) رقم (١٢١٢٧): ١٠/ ٣٨٥.

(٣) رواه البخاري: كتاب الأنبياء الباب (٤٧) رقم (٣٤٤٢) (٣٤٤٣). ومسلم: كتاب الفضائل (٤٠) باب فضائل عيسى عليه السلام رقم (٢٣٦٥) ٤/ ١٨٣٧. من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. والعلل في اللغة: الشربة الثانية، والعلة: الضرة سميت بذلك لأن الذي تزوجها على أولى قد كانت قبلها ثم علَّ من هذه، ويقال بني الضرائر بنو علات وهم الأخوة من الأب. ينظر: لسان العرب ١١/ ٤٦٧. مختار الصحاح: ص ١٨٩.

(٤) بدائع الفوائد: ٣/ ٢٠١-٢٠٢. وللمزيد ينظر: الإعلام بقواطع الإسلام: ص٥٩. وإرشاد الثقات: ص٥-٩. ومنحة القريب المجيب لعبدالعزيز آل معمر، ص ٤٨، ١٧٥-١٧٨. وحجة الله البالغة للدهلوي: ١/ ٢٥٤-٢٥٦.

وأما ما يتعلق بوحدة التسمية: فقد سمى الله هذا الدين بالاسم فقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]، وهو دين نوح: ﴿وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٧٢﴾﴾ [يونس: ٧٢]، ودين إبراهيم وابنه إسماعيل، يقول الله على لسانيهما: ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ﴾ [البقرة: ١٢٨]، وعن يعقوب وأبنائه: ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى قَالُوا۟ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِۦمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٣﴾﴾ [البقرة: ١٣٣]، وعن لوط وأهل بيته: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٣٦﴾﴾ [الذاريات: ٣٥-٣٦] ويذكر الله تعالى دعاء يوسف: ﴿تَوَفَّنِى مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِى بِٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٠١﴾﴾ [يوسف: ١٠١]. وعن موسى مخاطباً قومه: ﴿إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوٓا۟ إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ ﴿٨٤﴾﴾ [يونس: ٨٤]، ويقول الله تعالى على لسان سحرة فرعون: ﴿رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ ﴿١٢٦﴾﴾ [الأعراف: ١٢٦].

وعن سليمان عندما أرسل يدعو ملكة سبأ[1] إلى الإسلام: ﴿أَلَّا تَعْلُوا۟ عَلَىَّ وَأْتُونِى مُسْلِمِينَ ﴿٣١﴾﴾ [النمل: ٣١] وقالت هي بعد إسلامها: ﴿إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٤﴾﴾ [النمل: ٤٤]، وعن حواري عيسى: ﴿ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَٱشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٥٢﴾﴾ [آل عمران: ٥٢]، ويقرر تعالى أن الإسلام دين لعامة أنبياء بني اسرائيل: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا

---

(١) اسمها بلقيس بنت الهدهاد بن شرحبيل من بني يعفر من حمير. وليت بعهد من أبيها، استولت على اليمن كله، وملكت بجيوشها بابل وفارس واتخذت من سبأ قاعدة لها. آمنت بسليمان، وقيل إنها تزوجته وأقامت معه سبع سنين وأشهراً وتوفيت بتدمر ينظر: نهاية الأرب: ١٤/ ١١١، الأعلام: ٢/ ٧٣-٧٤.

﴿ٱلتَّوۡرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌۚ يَحۡكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسۡلَمُواْ﴾ [المائدة: ٤٤].
ويقول تعالى على لسان القسيسين الذين بعثهم النجاشي[(١)] إلى الرسول ﷺ[(٢)]: ﴿وَإِذَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِهِۦٓ إِنَّهُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّنَآ إِنَّا كُنَّا مِن قَبۡلِهِۦ مُسۡلِمِينَ ۝٥٣﴾ [القصص: ٥٣]، وفي أثر ابن عباس رضي الله عنهما: «كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلها على شريعة من الحق» وفي رواية: «على الإسلام كلهم»[(٣)]. فالأنبياء جميعهم مبعوثون بدين الإسلام فهو الدين الذي لا يقبل الله من أحد سواه لا من الأولين ولا من الآخرين.

والمقصود بالحديث هنا: هو الإسلام بمعناه العام. والفرق بينه وبين الإسلام الخاص: أن الإسلام العام متناول لكل شريعة بعث الله بها نبيا وشامل لكل أمة متبعة لنبي من الأنبياء، ورأس الإسلام مطلقاً شهادة أن لا إله إلاالله، وبها بعث جميع الرسل، ويزيد الإسلام

---

(١) ملك الحبشة واسمه أصحمة. كان ممن حسن إسلامه ولم يهاجر ولا له رؤية فهو تابعي من وجه صاحب من وجه. كان للصحابة نعم الجار. أمنهم على دينهم وهو الذي دفع صداق أم المؤمنين رملة حينما خطبها الرسول ﷺ توفي سنة (٩هـ) فصلى عليه الرسول ﷺ صلاة الغائب وهو غير النجاشي الذي دعاه الرسول ﷺ إلى الإسلام فأبى. ينظر: الروض الأنف: ٣/ ٢٦٠، سير أعلام النبلاء: ١/ ٤٢٨.

(٢) ينظر قصة قدوم وفد القسيسين على النبي ﷺ في سيرة ابن هشام: ١/ ٣٩٢.

(٣) الرواية الأولى عند أبي يعلى في مسنده (٤/ ٤٧٣ رقم٢٦٠٦) والطبراني (مجمع الزوائد ٦/ ٣١٨) قال الهيثمي (مجمع الزوائد ٦/ ٣١٨): ورجال أبي يعلى رجال الصحيح. وقال السيوطي (الدر المنثور ١/ ٥٨٢) سنده صحيح، ونسبه ابن كثير في البداية والنهاية (١/ ٢٣٧) إلى البخاري في الصحيح ولم أجده. والرواية الأخرى عند ابن جرير في تفسيره ط(شاكر ٤/ ٢٧٥، رقم ٤٠٤٨) والحاكم في المستدرك (٢/ ٥٤٦-٥٤٧) وقال هذا حديث صحيح على شرط البخاري لم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

الخاص بالإضافة إلى تحقق الإسلام العام فيه، تضمنه لشريعة القرآن وهذا ليس عليه إلا أمة محمد ﷺ وعلى هذا فأتباع الرسل مسلمون في زمن رسلهم، فاليهود مسلمون في زمن موسى ﷺ والنصارى مسلمون في زمن عيسى ﷺ، وأما حين بعث النبي محمد ﷺ فكفروا به فليسوا بمسلمين(١).

أيضاً لم يكتف الإسلام بتقرير الأصول النظرية للوحدة بين البشر على أساس التوحيد؛ بل سعى إلى تطبيق عملي لهذه الوحدة من خلال الشعائر التعبدية التي جاء بها الإسلام، ومنها: توجه جميع المسلمين على اختلاف بلدانهم وأجناسهم وألوانهم كل يوم خمس مرات إلى قبلة واحدة لهم جميعاً هي الكعبة المشرفة، وهذا يشعرهم جميعاً بوحدة إنسانية عالمية حقيقية تجمعهم في عبادة رب واحد؛ يولون وجوههم جميعاً إلى بيته الطاهر. ومن ذلك الحج حيث يجتمع حجاج بيت الله الحرام من أماكن مختلفة، وبلدان متباعدة، وأجناس لا يجمعها جامع إلا الإسلام؛ لأداء ركن من أركان الإسلام الخمسة، يستوي في هذا التجمع المبارك: الأبيض والأسود، الغني والفقير، الشريف والوضيع، السيد والمسود لا فضل لعبد على آخر إلا بالتقوى.

كذلك قرر الإسلام أن التفاضل بين الناس هو في الأعمال الصالحة، فقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾ [الحجرات: ١٣]، ويقول ﷺ: «يا أيها الناسُ، ألا إن ربكم واحدٌ، وإن

---

(١) ينظر مجموع الفتاوى ابن تيمية: ٣/ ٩٤، ٥/ ٢٣٩، ٧/ ٦٢٣، ٦٣٥، ١٠/ ١٥، ١٩٩، ١٩/ ١١١. وفتاوى ومسائل ابن الصلاح: ١/ ٢١٤.

أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحمرَ على أسودَ، ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى»(١). وقال ﷺ: «إن أنسابكم هذه ليست بسباب على أحد، وإنما أنتم ولدُ آدمَ، طَفُّ الصاع لم تملَؤُوه، ليس لأحد على أحد فضلٌ إلا بالدين أو عملٍ صالح»(٢).

فكانت الحكمة من تعدد أجناس البشر هي التعارف والتعاون، وليس التعالي والمخالفة. وليس هناك دين استطاع أن يوحد بين الناس إلا الإسلام، والحج خير مثال حيث يجتمع المسلمون فيه من كل بلد مع اختلاف ألوانهم وأجناسهم، وتفاوت أنسابهم؛ يوحد بينهم الإسلام في أخوة قل نظيرها.

فالتفاضل الذي ينفع عند الله هو التفاضل في الدين. ولا يعني هذا عدم تفاضل الناس في النسب والجنس فهذا ثابت في أدلة كثيرة تم ذكر بعضها؛ وإنكار التفاضل بين الناس في هذا الجانب هو مذهب الشعوبية، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وعلى هذا مذهب الجمهور الذين يرون فضل العرب على غيرهم، وفضل قريش على سائر العرب، وفضل بني هاشم على سائر قريش، وهذا المنصوص عن الأئمة كأحمد وغيره. والنصوص دلت على هذا القول كقوله ﷺ: «إن

---

(١) رواه الإمام أحمد: ٣٨/ ٤٧٤، رقم (٢٣٤٨٩) من حديث أبي نضرة: المنذر بن مالك العبدي عن رجل من أصحاب النبي ﷺ والحديث إسناده صحيح، وجهالة الصحابي لا تضر. على أنه ورد تسمية الصحابي عند أبي نعيم في الحلية (٣/ ١٠٠) فساق الحديث بسنده عن أبي نضرة عن جابر. وهو جابر بن عبدالله رضي الله عنه.

(٢) سبق تخريجه: ص ٩٣٠.

الله اصطفى قريشاً من كنانة، واصطفى بني هاشم من قريش، واصطفاني من بني هاشم»[١]، وكقوله ﷺ في الحديث الصحيح: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة؛ خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا»[٢] وأمثال ذلك. وذهبت طائفة إلى عدم التفضيل بين الأجناس، وهذا قول طائفة من أهل الكلام... وهذا القول يقال له مذهب الشعوبية، وهو قول ضعيف من أقوال أهل البدع»[٣].

❁❁❁❁❁

(١) رواه مسلم: كتاب الفضائل، رقم (٢٢٧٦) من حديث واثلة بن الأصقع رضي الله عنه.

(٢) رواه البخاري: كتاب الأنبياء، (٨) رقم (٣٣٥٣). ومسلم: كتاب البر والصلة (٤٩) باب الأرواح جنود مجندة: ٤/ ٢٠٣١-٢٠٣٢، رقم (٢٦٣٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) منهاج السنة النبوية: ٤/ ٥٩٩ - ٦٠٠، وينظر الكتاب نفسه: ٤/ ٣٥٣.

المطلب الثالث

نسخ الإسلام للشرائع والأديان

مما يدخل في أحكام رسالته ﷺ للناس كافة أن الله تعالى لا يقبل إيمان أحد بلغته دعوته على وجهها الصحيح إلا بالإيمان به واتباعه، وأنه يجب على أمته- أي أمة الإجابة- أن تبلغ دعوته لجميع الناس من جميع الأمم.

والديانات السابقة- التي شرعها الله لعباده قبل الإسلام- كانت ديانات خاصة بأقوام بعث إليهم نبيهم، لا تتجاوز القوم الذين بعث فيهم رسولهم، قال الله ﷻ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤]، ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا﴾ [النحل: ٣٦]، ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا كُلَّ مَا جَآءَ أُمَّةً رَّسُولُهَا كَذَّبُوهُ﴾ [المؤمنون: ٤٤]، وجاء في الحديث: «وكان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة»[١]. وفي حديث آخر: «لم يبعث الله عز وجل نبياً إلا بلغة قومه»[٢]. هذا بالإضافة إلى كونها وضعت لفترة زمنية معلومة ومحددة. لم يرد الله لها الخلود والبقاء، بل قضى بانقضائها وتبديلها، هذا من حيث الشرائع بينما التوحيد باق وثابت.

بل إن الكتاب المقدس عند النصارى يشير إلى أن النصرانية التي بعث بها المسيح عليه السلام كانت خاصة لقومه بني إسرائيل، ولم تكن رسالة

---

(١) سبق تخريجه: ص ٦٨٦.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في المسند، رقم (٢١٤١٠): ٣٥/ ٣٢٣. من حديث أبي ذر رضي الله عنه. قال محقق المسند: «رجاله ثقات إلا أن مجاهداً لم يسمع من أبي ذر».

عامة لغيرهم، جاء في "أعمال الرسل": «كانت الكنائس تتشدَّد في الإيمان وتزداد في العدد كل يوم. وبعدما اجتازوا في فريجية وكورة غلاطية منعهم الروح القدس أن يتكلموا بالكلمة في آسيا. فلما أتوا إلى ميسيا حاولوا أن يذهبوا إلى بيثينية فلم يدعهم الروح. فمروا على ميسيا وانحدروا إلى ترواس»[١].

أما أدلة نسخ الإسلام لغيره من الشرائع قبله، فمنها: قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [سَبَإ: ٢٨]، معنى كافة: الإحاطة في اللغة، والمعنى: أرسلناك جامعاً للناس في الإنذار والإبلاغ[٢]، قال الزمخشري: «﴿إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سَبَإ: ٢٨] إلا رسالة عامة لهم محيطة بهم، لأنها إذا شملتهم فقد كفتهم أن يخرج منها أحداً»[٣].

ومنها قوله تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزَاب: ٤٠]، وعن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتاً فأحسنه وأجمله، إلا موضع لبنة من زاوية فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون: هلا وضعت هذه اللبنة! قال: فأنا اللبنة، وأنا خاتم

---

(١) أعمال الرسل، الإصحاح السادس عشر: ٦-٩. وفريجية، غلاطية، ميسيا، وبيثينية، وترواس: أسماء مدن في آسيا الصغرى (الجزء الآسيوي من تركيا حالياً) تقع إلى الجنوب من البحر الأسود، وإلى الغرب من بحر مرمرة. ينظر قاموس الكتاب المقدس: ص (٦٧٧، ٦٦٠، ٩٣٩، ١٦٢، ٢١٧). والموسوعة العربية العالمية: ٢/ ١٩٣.

(٢) ينظر معاني القرآن وإعرابه: ٤/ ٢٥٤.

(٣) الكشاف: ٣/ ٢٩٠. وينظر مدارك التنزيل وحقائق التأويل، للنسفي: ٣/ ٣٢٥.

النبيين»[١].

خاتم بفتح التاء بمعنى أنهم به ختموا فهو كالخاتم والطابع لهم، وخاتم بكسر التاء بمعنى أنه ختمهم أي جاء آخرهم. وهذه الألفاظ عند علماء الأمة خلفا وسلفاً متلقاه على العموم التام، مقتضية نصاً أنه لا نبي بعده ﷺ. فصار معلوماً من الدين بالضرورة فمن أنكره فهو كافر حتى لو اعترف بعموم رسالته[٢].

وعن أبي هريرة ﷺ عنه عن رسول الله ﷺ قال: «والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به، إلا كان من أصحاب النار»[٣].

الحديث فيه دلالة على نسخ الملل كلها برسالة نبينا ﷺ ولفظ الأمة في هذا الحديث يتناول جميع أمة الدعوة- كما يدل عليه ظاهر الحديث- ممن هو موجود في زمنه ومن يتجدد وجوده بعده إلى يوم القيامة. أما وجه تخصيص اليهود والنصارى في الحديث تنبيهاً على من سواهما، فذلك لأن هاتين الأمتين لهما كتاب، فإذا كان هذا شأنهما مع أن لهما كتاباً فغيرهم ممن لا كتاب له من باب أولى. فلا يسع الناس اليوم ليكونوا مسلمين إلا أن يشهدوا أن محمداً رسول الله.

---

(١) رواه البخاري: في كتاب المناقب (١٨) باب خاتم النبيين رقم (٣٥٣٥) واللفظ له. ومسلم في كتاب الفضائل (٧) باب ذكر كونه ﷺ خاتم النبيين رقم (٢٢٨٦) ٤/ ١٧٩٠.

(٢) ينظر المحرر الوجيز: ١٣/ ٨٠، والجامع لأحكام القرآن: ١٤/ ١٩٦-١٩٧. والتحرير والتنوير: ٢٢/ ٤٥. وينظر مادة " ختم" في تهذيب اللغة: ٧/ ٣١٣. ولسان العرب: ١٢/ ١٦٣.

(٣) سبق تخريجه: ص ١٨٩.

والإيمان بمحمد ﷺ شرط الإسلام: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَوٰةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٥٦﴾﴾ [الأعراف: ١٥٦].

وقال رسول الله ﷺ: «إن لي أسماء: أنا محمد. وأنا الماحي الذي يمحو الله به الكفر. وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على قدمي. وأنا العاقب الذي ليس بعده نبي»(١). والعاقب في اللغة: هو الذي يخلف من كان قبله في الخير، وكل شيء خلفه شيء بعده فهو عاقب له، ولهذا قيل لولد الرجل عقبه وكذلك آخر شيء عقبه(٢).

وقال ﷺ: «لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء فإنهم لن يهدوكم وقد ضلوا، فإنكم إما أن تصدقوا بباطل، أو تكذبوا بحق، فإنه لو كان موسى حياً بين أظهركم، ما حل له إلا أن يتبعني»، وفي رواية: «والذي نفس محمد بيده لو بدا لكم موسى فاتبعتموه وتركتموني لضللتم عن سواء السبيل، ولو كان حياً وأدرك نبوتي لا تبعني»(٣).

ووجه دلالة الحديث: أن من لم يتبع رسالة نبينا محمد ﷺ مصيره الضلال، حتى ولو كان المتبوع نبياً ممن أرسل الله قبل محمد صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين. وذلك لأن الله ختم بنبينا محمد ﷺ

---

(١) رواه البخاري في كتاب المناقب (١٧) باب ما جاء في أسماء رسول الله ﷺ رقم (٣٥٣٢)، وفي كتاب التفسير (٦١) سورة الصف رقم ٤٨٩٦. ومسلم في كتاب الفضائل (٣٤) باب في أسمائه ﷺ رقم (٢٣٥٤) ٤/١٨٢٨. والترمذي في كتاب الأدب (٦٧) باب ما جاء في أسماء النبي ﷺ رقم (٢٨٤٠) ٥/١٣٥ واللفظ له، من حديث جبير بن مطعم رضي الله عنه.

(٢) ينظر تهذيب اللغة: ١/ ٢٧١.

(٣) سبق تخريجه: ص ١٩٩.

الرسل، وختم بالإسلام الأديان. فلن يقبل من أحد صرفًا ولا عدلاً ما لم يوحد الله، ويؤمن برسوله محمد ﷺ وبالإسلام دينا.

وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى يعبد الله وحده لا شريك له، وجعل رزقي تحت ظل رمحي وجعل الذل والصغار على من خالف أمري، ومن تشبه بقوم فهو منهم»[١].

والمراد من قوله ﷺ: «بين يدي الساعة» أي أمامها، فمبعثه ﷺ كان قريباً من الساعة فهو آخر الأنبياء بعثة في الدنيا، وشريعته خاتمة الشرائع[٢].

وعن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «بعثت أنا والساعة كهاتين» ويقرن بين إصبعيه السبابة والوسطى[٣].

والمراد بينهما شيء يسير كما بين الأصبعين في الطول أو المجاورة. والبعد والقرب إضافيان فقد يكون الشيء قريباً بالنسبة إلى أبعد منه، بعيداً بالنسبة إلى أقرب منه[٤]، والمراد من الحديث: استمرار دعوته ﷺ إلى قيام الساعة، لا تفترق إحداهما عن الأخرى،

---

(١) رواه الإمام أحمد: ٩/١٢٣، رقم (٥١١٤). وصححه الشيخ الألباني في ارواء الغليل (٥/١٩، رقم ١٢٦٩).

(٢) الحكم الجديرة بالإذاعة من قول النبي ﷺ: "بعثت بالسيف بين يدي الساعة" لابن رجب، ص١٣.

(٣) رواه مسلم: كتاب الجمعة (١٣) باب تخفيف الصلاة والخطبة، رقم (٨٦٧) ٢/ ٥٩٢.

(٤) ينظر شرح صحيح مسلم، للنووي: ٦/ ٢٢٢، ١٨/١١٨-١٢٠. والانتصارات الإسلامية في كشف شبه النصرانية، للطوفي: ص٢١٢.

فليس بينه وبين الساعة نبي، كما ليس بين السبابة والوسطة إصبع أخرى[١].

قال الحليمي[٢]: «معنى قول النبي ﷺ: «بعثت أنا والساعة كهاتين» أي: أنا النبي الآخر فلا يليني نبي آخر، وإنما تليني القيامة، وهي مع ذلك دانية؛ لأن شرائطها متتابعة بيني وبينها، وذلك أنه أشار بإصبعيه المتجاورين، إلا أن توليد الأنبياء عليهم السلام قد انقطع، فليس يتراخى الأمر بعده إلى أن تدرس شريعته، ويبعث بعده نبي، وإنما تليه القيامة كما تلي السبابة الوسطى وليست بينهما إصبع. وهذا لا يوجب أن يكون لهم علم بالساعة نفسها؛ لأن ما بين أول الإشراط وما بين آخر الأشراط غير معلوم، وإذا لم يكن معلوماً؛ لم يوجب العلم بأول الأشراط ولا بدنوها العلم بالساعة»[٣].

قال ابن حزم رحمه الله: «لا يختلف اثنان من أهل الأرض- لا نقول من المسلمين بل من كل ملة- في أن رسول الله ﷺ قطع بالكفر على كل أهل ملة غير الإسلام. ولا يختلف أيضاً اثنان في أنه عليه السلام قطع

---

(١) ينظر الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان: ١٥/ ١٣. والتذكرة للقرطبي: ص ٧١١. وفتح الباري: ١١/ ٣٥٧.

(٢) أبو عبدالله، الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم، الفقيه الشافعي. ولد سنة (٣٣٨هـ) مدينة جرجان، ونشأ ببخارى. كان من أذكياء زمانه، ومن أئمة الشافعية في بلاد ما وراء النهر. له يد طولى في العلم والأدب. قدم نيسابور سنة (٣٧٧هـ) فحدث عنه الحافظ أبو عبدالله الحاكم مع تقدمه ونبله. توفي رحمه الله سنة (٤٠٣هـ) ينظر تذكرة الحفاظ: ٣/ ١٠٣٠، وطبقات الشافعية لابن السبكي: ٤/ ٣٣٣.

(٣) المنهاج في شعب الإيمان: ١/ ٣٤١، ونحوه: ٢/ ٥٣٩. من المنهاج. تنبيه: في مواضع من كتاب المنهاج أخطاء مطبعية، وبعض السقط، ومنها هذا الموضع، وتم التصحيح من شعب الإيمان للبيهقي (٢/ ٩) حيث نقل النص السابق باختصار.

باسم الإيمان على كل من اتبعه وصدّق بكل ما جاء به وتبرأ من كل دين سوى ذلك»(١).

وقد أخذ الله تعالى الميثاق على كل نبي من الأنبياء عليهم السلام قبل محمد ﷺ لئن بعث محمد ﷺ وهو حي ليؤمنن به ولينصرنه، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُم مِّنَ الشَّاهِدِينَ ﴿٨١﴾﴾ [آل عمران: ٨١].

قال علي بن أبي طالب وابن عباس رضي الله عنهما، وجماعة من التابعين رحمهم الله أجمعين: «لم يبعث الله عز وجل نبياً آدم فمن بعده إلا أخذ عليه العهد في محمد ﷺ: لئن بعث وهو حي ليؤمنن به ولينصرنه، ويأمره فيأخذ العهد على قومه»(٢).



(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم: ٣/ ٢٩٨.

(٢) روى هذه الآثار عن هؤلاء الأئمة ابن جرير الطبري في تفسيره: ٦/ ٥٥٥-٥٥٦، الأرقام (٧٣٢٨-٧٣٣٤).

المطلب الرابع

حفظ القرآن من التحريف والتبديل وهيمنته على غيره من الكتب

قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ﴾ [المائدة: ٤٨]، قال ابن عباس: «هو القرآن؛ شاهد على التوراة والإنجيل مصدق لهما ﴿وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ﴾ [المائدة: ٤٨]، يعني: أميناً عليه، يحكم على ما كان قبله من الكتب»[(١)]. وقال غيره: «القرآن أمين على الكتب فيما إذا أخبرنا أهل الكتاب في كتابهم بأمر، إذا كان في القرآن فصدقوا، وإلا فكذبوا»[(٢)].

وقد جاء في القرآن ذكر أربعة كتب: صحف إبراهيم، والتوراة، والإنجيل، والزبور. ولم يبق من هذه الكتب في أيدي الناس إلا التوراة والإنجيل المحرفة.

فالقرآن هو الحكم على غيره من الكتب السماوية السابقة، وهو ميزان على صحتها وسلامتها؛ وقد دل القرآن في آيات كثيرة على أن اليهود والنصارى قد حرفوا كثيراً من الكتب السابقة، وزادوا فيها، وحذفوا منها، فالتوراة حرفت، والإنجيل حرف وما بقي محفوظاً دون تبديل إلا القرآن الكريم. يقول القرآن عن تحريف اليهود: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ [النساء: ٤٦]، وقال تعالى: ﴿فَبِمَا

---

(١) رواه ابن جرير الطبري في تفسيره: ١٠/ ٣٧٩، رقم(١٢١١٥).

(٢) ذكره ابن جريج عن جماعة من التابعين انظر تفسير الطبري: ١٠/ ٣٧٨، رقم (١٢١٠٦).

نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ [المَائدة: ١٣].

ويقول عن تحريف النصارى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٣﴾﴾ [المَائدة: ٧٣]، وقال تعالى: ﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾ [المَائدة: ٧٥]، ولما سأله سبحانه وهو أعلم: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [المَائدة: ١١٦]، فأجاب عليه السلام: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِى بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ﴾ [المَائدة: ١١٧].

والقارىء للتوراة والإنجيل اللذين في أيدي الناس اليوم، يجد في مواطن عديدة منها نقيض ما جاء به الأنبياء والرسل من الإيمان والتوحيد والعمل الصالح، والدعوة إلى محاسن الأخلاق والفضائل.. ففي التوراة المحرفة التي بأيدي اليهود نجد سوء الأدب مع الباري سبحانه ووصفه تعالى عن ذلك بصفات النقص والخداع والندم، بل تارة بالجهل والنسيان، وعدم العلم، ومصارعة البشر، ولطم الوجه، إلى غير ذلك من القبائح. أما ما نسبته التوراة المحرفة إلى أنبياء الله فكثير: من الزنا، والكذب والاحتيال، وطلب الدينا، وكتمان ما أنزل الله ومختلف كبائر الذنوب. فضلاً عن الاستهزاء بذواتهم واتخاذهم مجالاً للسخرية.

أما الإنجيل الذي في أيدي النصارى اليوم، فليس ما أوحاه الله إلى عيسى عليه السلام، بل ضاع منهم، والتحريف في الإنجيل الموجود اليوم

ظاهر وجلي. وكانت كتابته بعد رفع المسيح عليه السلام بمئات السنين، والأخبار التي فيه فيها كذب وافتراء على الله ونبيه عيسى عليه السلام: كأخبار صلب المسيح، وقد بين القرآن الكريم أن ذلك لم يقع بيقين: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٥٧].

وعقيدة التثليث: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٣﴾﴾ [المائدة: ٧٣]، ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴿٧٢﴾﴾ [المائدة: ٧٢]. وقولهم إن الله اتخذ ولدا، وهو ما نفاه القرآن عنه تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١] إلى غير ذلك من التحريف والتبديل الموجود في الإنجيل المتداول بين أيدي الناس اليوم.

جاء في دائرة المعارف الأمريكية: «لم تصلنا أي نسخة بخط المؤلف الأصلي لكتب العهد القديم، أما النصوص التي بين أيدينا فقد نقلتها إلينا أجيال عديدة من الكتبة والنساخ. ولدينا شواهد وفيرة تبين أن الكتبة قد غيروا بقصد أو بدون قصد في الوثائق والأسفار التي كان عملهم الرئيسي هو كتابتها أو نقلها»[1].

ويقول المدخل إلى العهد القديم؛ في ترجمة الكاثوليك للتوراة

(١) اختلافات في تراجم الكتاب المقدس، أحمد عبدالوهاب: ١٩.

تحت عنوان تشويه النص: «لا شك أن هنالك عدداً من النصوص المشوهة التي تفصل النص العبري الأول عن النص الأصلي. فمن المحتمل أن تقفز عين الناسخ من كلمة إلى كلمة تشبهها وترد بعد بضعة أسطر، مهملة كل ما يفصل بينهما. ومن المحتمل أيضاً أن تكون هناك أحرف كتبت كتابة رديئة فلا يحسن الناسخ قراءتها فيخلط بينها وبين غيرها. وقد يدخل الناسخ في النص الذي ينقله، لكن في مكان خاطىء تعليقاً هامشياً يحتوي على قراءة مختلفة أو على شرح ما»[١].

«ليس في هذه الكتب الخط (المخطوطات) كتاب واحد بخط المؤلف نفسه، وجميع أسفار العهد الجديد، من غير أن يستثني واحد منها، كتب باليونانية. وأقدم الكتب الخط، التي تحتوي معظم العهد الجديد أو نصه الكامل، كتابان مقدسان على الرق يعودان إلى القرن الرابع.. وهذا الكتاب الخط مجهول المصدر، وقد أصيب بأضرار لسوء الحظ»[٢].

«إن نسخ العهد الجديد التي وصلتنا ليست كلها واحدة، بل يمكن للمرء أن يرى فيها فوارق مختلفة الأهمية، ولكن عددها كثير جداً على كل حال. إن نص العهد الجديد قد نسخ ثم نسخ طوال قرون كثيرة بيد نساخ صلاحهم للعمل متفاوت، وما من واحد منهم معصوم من مختلف الأخطاء التي تحول دون أن تتصف أية نسخة كانت، مهما بذل فيها الجهد، بالموافقة التامة للمثال الذي أخذت عنه يضاف إلى ذلك أن بعض النساخ حاولوا أحياناً، عن حسن نية، أن يصوبوا ما جاء في

---

(١) المرجع السابق: ٢٠-٢١.

(٢) المرجع السابق: ٢٣.

مثالهم وبدا لهم أنه يحتوي أخطاء واضحة، أو قلة دقة في التعبير اللاهوتي. وهكذا أدخلوا إلى النص قراءات جديدة تكاد أن تكون كلها خطأ. ومن الواضح أن ما أدخله النساخ من التبديل على مر القرون تراكم بعضه على بعضه الآخر، فكان النص الذي وصل آخر الأمر إلى عهد الطباعة مثقلاً بمختلف ألوان التبديل ظهرت في عدد كبير من القراءات»[1].

ولقد تبين لعلماء النصرانية استحالة الوصول إلى النص الأصلي مهما بذلوا من مجهودات؛ بل لا يزال الحذف والتنقيح في الكتاب المقدس مستمراً إلى وقت قريب؛ وسيستمر لأن ما أوكل حفظه للبشر، فضياعه ثابت بلا شك، والله أعلم.

ولا بد من بيان أمر آخر وهو: أن من هيمنة هذا القرآن على غيره من الكتب؛ أن تكفل الله تعالى بحفظه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩]. ولذا فهو: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ۝٤٢﴾ [فصلت: ٤٢]، ولن يستطيع أحد تبيدله: ﴿وَٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ ۖ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ وَلَن تَجِدَ مِن دُونِهِۦ مُلْتَحَدًا ۝٢٧﴾ [الكهف: ٢٧]، وهو ظاهر على غيره إلى قيام الساعة: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ ۝٣٣﴾ [التوبة: ٣٣]، ووصم بالكفر من اتبع كتاباً غيره وتوعدهم بالنار: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِى نَارِ جَهَنَّمَ

---

(١) اختلافات في تراجم الكتاب المقدس، أحمد عبدالوهاب: ٢٤-٢٥. عن المدخل إلى العهد الجديد. وينظر أمثلة أخرى في: الكتاب المقدس في الميزان، لعبدالسلام محمد، وحول موثوقية الأناجيل والتوراة، محمد السعدي.

خَٰلِدِينَ فِيهَآۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ شَرُّ ٱلۡبَرِيَّةِ ۞﴾ [البَيِّنَة: ٦]؛ ولهذا لا يقبل الله تعالى من الناس ديناً سوى الإسلام، فإنه كلمة الله الأخيرة للناس، والدين الحق الذي نسخ به سائر الأديان، وجعله مهيمناً عليها: ﴿وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ۞﴾ [آل عِمرَان: ٨٥].

❁❁❁❁❁

الخاتمة

وبعد: فقد وصل البحث إلى نهايته بحسب الخطة المرسومة له، ولم يصل إلى نهاية المراد، وما تم في البحث لا بد فيه من قصور وخلل، طبيعة كل ما يقوم به الإنسان من عمل، فالعصمة خُصَّ بها الأنبياء، وأما الكمال فالخلق عنه كله بمعزل، والمقام هنا لذكر أهم النتائج التي توصلت إليها في البحث بإيجاز، وهي كما يأتي:

١- إن الإسلام هو دين الله تعالى الذي لا يقبل من أحد سواه، وهو الذي كان عليه الأنبياء جميعاً. وهو عبادة الله وحده لا شريك له. وهذا هو الإسلام بمفهومه العام. فمن مات عليه قبل مجيء نبينا محمد ﷺ فقد مات على الإسلام.

٢ إن التصوف كان النواة والبذرة التي أثمرت دعوة التقريب والتوحيد بين الأديان في هذا العصر.

٣- إن الدعوة إلى وحدة الأديان غير متناقضة مع حقيقة التصوف، فالتأثيرات الخارجية في نشأة التصوف ظاهرة وجلية، فهو خليط متعدد وغير متجانس من الأديان والمذاهب والفلسفات المختلفة.

٤- إن الصوفية تدعو إلى وحدة حقيقية بين الأديان، وتزعم أن الخلاف بين الأديان إنما هو في الأشكال والصور الظاهرية فقط هذا بالنسبة للاتحادية القائلين بوحدة الوجود. في حين أن من لا يقول بوحدة الوجود من الصوفية يرى في الأديان وإن اختلفت طرقاً تؤدي إلى الله، فالصوفي هنا لا يسعى للجمع بينها بقدر ما

يدعو للتعايش بينها في إطار الأخوة الإنسانية الشاملة، والمحبة التي تتجاوز الاختلافات بين الأديان. والصوفي الناضج عند الطرفين لا يرى في الفرق بين الأديان سبباً للاختلاف، وأقله أن يكون هذا الاختلاف اختلاف تنوع، وليس اختلاف تضاد.

٥- الصوفية في إيمانهم بوحدة الأديان لا يصدرون عن مشرب واحد؛ بل كل فيما يخصه:

فأوائل الصوفية: لا نجد عندهم دعوة واضحة إلى وحدة الأديان، ومع ذلك لم يخل الأمر عند قلة منهم من دعوة إلى وحدة الأديان، من عدة جوانب:

الأول: من باب المحبة المطلقة، والتي تجعل من اختلاف الأديان أمراً مناقضاً لحقيقة المحبة الخالصة.

الثاني: النزعة الإنسانية التي تنظر لجميع الناس المؤمن منهم والكافر على أنهم أخوة في الإنسانية، فلا ينبغي أن تُفرق بينهم الأديان.

الثالث: الاعتقاد بأن الإنسان مجبور، ولَّد عند هذه الفئة تقبل الاختلاف في العقائد؛ لأن هذا الخلاف فوق طاقة البشر، ولا سبيل لدفعهم له.

أما عند الغلاة من الصوفية، فالدعوة إلى وحدة الأديان عند أكثرهم- إن لم يكونوا جميعاً- أمر واضح وضوح الشمس في رابعة النهار؛ وهي تظهر بوضوح في جوانب كثيرة، فمع اتفاقهم مع مبتدعة الزهاد في إيمانهم بدين الحب، والنزعة الإنسانية التي توحد بين البشر، والاعتقاد بأن الإنسان مجبور؛ إلا أنهم زادوا على مبتدعة الزهاد في إيمانهم بالحلول، ووحدة الوجود، والحقيقة المحمدية، وتقسيم الدين

إلى شريعة وحقيقة:

فالإيمان بوحدة الوجود ولّد لدى هؤلاء نظرة متكافئة للأديان، فهي صور لمظهر واحد، وإن اختلفت في الخارج.

أيضاً فإن الأديان المختلفة صور متعددة للحقيقة المحمدية السارية في الكون، والتي ظهرت في صورة آدم، وتنقلت في الأنبياء من بعده حتى وصلت إلى النبي محمد ﷺ، وتظهر في كل عصر بعده في صورتها الأرضية المتمثلة في الإنسان الكامل الذي يمثله قطب من أقطاب الصوفية كل عصر.

وقسّم هؤلاء الغلاة الدين إلى قسمين: ظاهر الدين وهو الشريعة، وهذا للعوام، والاختلاف بين الأديان في دين الشريعة يسلم به للعوام الذين لا يستطيعون معرفة حقيقة الدين. والقسم الآخر: هو باطن الدين ويسمونه الحقيقة له مصادره وأصوله، والاختلاف بين الأديان في دين الحقيقة أمر لا يمكن وقوعه؛ لأنه دين يوحد بين المتناقضات، ويجمع بين الأضداد.

٦- إن التصوف الغالي في العصر الحديث لا زال على إيمانه بوحدة الأديان، ولم يخرج صوفية هذا العصر عن ما قرره سلفهم سابقاً.

٧- وأخيراً فإن الدعوة للوحدة بين الأديان في مفهومها الصحيح هو: أن تتوحد الملل كلها والشرائع تحت مظلة الإسلام الدين الحق الذي ارتضاه الله لعباده، ونسخ به ما سبقه من الأديان، وأزال به الشرك والكفر.

التوصيات

١- يجب على العلماء وطلاب العلم فضح الدعوة إلى وحدة الأديان وبيان زيفها وخطورتها، والرد عليها.

٢- نشر العقيدة الصحيحة المأخوذة من الكتاب والسنة، وتوجيه طلاب العلم الشرعي إلى معرفة منهج السلف الصالح في العقيدة والعبادة وفي مواجهة المبتدعة والملحدين .

٣- توجيه من يوثق في دينه وأمانته وعلمه في الجامعات والمراكز العلمية لدراسة مثل هذه المذاهب المنحرفة، وإثبات أنها عقائد فاسدة ودخيلة.

٤- إتلاف كتب دعاة وحدة الأديان من الصوفية وغيرهم، وسحبها من المكتبات ومن الأسواق لما فيها من الكفر والضلال والبدع؛ حماية لعقائد المسلمين وصيانة لهم من البدع.

٥- منع دعاة وحدة الأديان من نشر كفرهم وضلالهم وبدعهم، ومنعهم من ممارسة أنشطتهم حتى لا ينشروا عقائدهم الفاسدة بين المسلمين. وتحذير المسلمين من سمومهم.

٦- وجوب البيان لعموم المسلمين: اعتقاد كفر من لم يدخل في الإسلام من اليهود والنصارى وغيرهم، وتسميته كافراً، وأنه من أهل النار.

٧- أيضا وجوب البيان لعموم المسلمين أن إقرار الدعوة لوحدة الأديان أو اعتقاد جوازها أو الرضا بها كفر وضلال ومحادة لله

ورسوله، ومخالفة صريحة للقرآن الكريم، والسنة المطهرة، وإجماع المسلمين. وأن من الكفر البين الاعتراف بدين يعبد الله به غير دين الإسلام.

٨- ومن البيان الواجب كذلك لعموم المسلمين: أن من يسمي الكنائس بيوت الله وغيرها من معابد الكفار وأن أهلها يعبدون الله فيها عبادة صحيحة مقبولة عند الله، فهو ضال مضل لأنها عبادة على غير دين الإسلام، والله تعالى يقول: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ۝٨٥﴾ [آل عمران: ٨٥]، بل هي بيوت يكفر فيها بالله، نعوذ بالله من الكفر وأهله.

٩- مناصحة دعاة وحدة الأديان، ومقارعتهم بالحجج القوية والبراهين الواضحة، وإقامة الحجة عليهم. فإن من الكفر الصريح والضلال المبين: الدعوة إلى وحدة الأديان، والتشجيع عليها ونشرها بين المسلمين، فضلاً عن الاستجابة لها، والدخول في مؤتمراتها وندواتها، والانتماء إلى محافلها.

وفي الختام، هذا ما يسره الله لي، فما كان فيه من صواب فمن الله، وهو المحمود على توفيقه. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه، ومن سار على نهجه واقتفى أثره بإحسان إلى يوم الدين.



الفهارس العامة

أ- أحاديث النبي ﷺ المرفوعة والموقوفة.

ب- الآثار الواردة عن الصحابة والتابعين.

ج- الأعلام المترجم لهم.

د- الفرق والطوائف.

هـ- الأماكن والمواضع والقبائل.

و- المصطلحات الواردة في الرسالة.

ز- المصادر والمراجع.

ح- فهرس الموضوعات العام.

فهرس أحاديث النبي ﷺ القولية والفعلية



فهرس الآثار الواردة عن الصحابة والتابعين

❁❁❁❁❁

فهرس الأعلام المترجمين



فهرس الفرق والطوائف والمذاهب

الفرقة أو الطائفة	الصفحة

فهرس الأماكن والمواضع والقبائل

❁❁❁❁❁

فهرس المصطلحات الصوفية وغيرها

المصطلح	الصفحة



المصادر والمراجع

أولاً - المخطوطات:

١- اتحاف أهل الإيمان في أن النبي لا يخلو عنه مكان، محمد بن علي بن محمد البكري. ضمن مجموع رقم (٩٢٧٦) المكتبة الظاهرية (مكتبة الأسد)، دمشق.

٢- الإرادة القديمة في حضرة العين وحيث لا أين لكتاب قاب قوسين وملتقى الناموسين. عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، رقم (٥٠٥٦) المكتبة الظاهرية، دمشق.

٣- أسرار الآيات وأنوار البينات، صدر الدين الشيرازي، مكتبة الملك فهد الوطنية، مجموعة جامعة برنستون رقم (٤٨٩*).

٤- الإلقاء الرحماني والتنزل الرباني الملقب بالعروش، علي بن محمد وفا، رقم (٣٦٩٢/ ف) شستربيتي، دبلن إيرلندا، نسخة مصورة بجامعة الإمام بالرياض.

٥- أنوار السلوك في أسرار الملوك. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، رقم (١١٦٦٠-٥) مركز الملك فيصل للدراسات الإسلامية.

٦- إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ضمن مجموع رقم ١٦٦/ع.

٧- بسط الذراعين بالوصيد في بيان الحقيقة والمجاز من التوحيد. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة

جامعة برنستون) رقم ٢٩٥ يهودا.

٨- تحقيق الذوق والرشف في المخالفات الواقعة بين أهل الكشف. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، رقم (٧٤٩٠) المكتبة الظاهرية، دمشق.

٩- ترجمان لسان الحق المبثوث في الأمر والخلق، عبدالسلام بن برجان، رقم (٢٦٤٢- فب) مركز الملك فيصل، للبحوث والدراسات الإسلامية. نسخة مصورة عن مكتبة باريس الوطنية، ينقصها الجزء الرابع (الأخير).

١٠- تقريب الفهوم والعقول والأفكار إلى ما وراء طوار العقل من الأطوار. محمد عطار زاده الدمشقي. مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون(رقم (٣٢٣٣). وملحق بهذا المخطوط رسالة مهمة تتحدث عن مواضيع الشريعة والحقيقة ونقولات عن الإنسان الكامل للجيلي، ولعلها للمؤلف نفسه محمد عطار زاده الدمشقي.•والذي يغلب على الظن أنها من تصنيف الجيلي حيث وردت عبارة في الورقة ٥أ (٢٠٤) تفيد هذا المعنى، والله أعلم.

١١- التكليف الظاهري والباطني. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، رقم(٥٢٠٥) المكتبة الظاهرية، دمشق.

١٢- التنبيه من النوم في حكم مواجيد القوم. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، رقم (١٤١٨) المكتبة الظاهرية، دمشق.

١٣- جمع الأسرار عن منع الأشرار في الطعن في الصوفية الأخيار. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مخطوط مرقم (١٩٥١/ ٭) مكتبة الملك فهد الوطنية.

١٤- الحديقة الندية في الطريقة النقشبندية والبهجة الخالدية. أبو الفوز محمد أمين سليمان أفندي سويدي زاده البغدادي، مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم (٩٢٩). من ق١ حتى ق٧٣ تقاريظ للكتاب، ويبدأ المؤلف من ق ٧٤، وذكر العنوان ق ٧٦.
١٥- حقيقة اليقين وزلفة التمكين. عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، رقم (١٦٨ تصوف) المكتبة المركزية بجامعة الملك سعود، الرياض.
١٦- الدرة المضية في شرح الخمرية الفارضية. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم ٢٩٥ يهودا.
١٧- الدر المنظم في الاسم الأعظم، أبو سالم النصيبي : محمد بن طلحة بن محمد بن الحسن، أبو سالم النصيبي (ت ٦٥٢هـ). رقم (٢٥٠٢) مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض (مجموعة جامعة برنستون).
١٨- ديوان التلمساني. عفيف الدين التلمساني، مكتبة شستربيتي، إيرلندا. نسخة مصورة بقسم المخطوطات في جامعة الإمام رقم ٨٦٣٨/ ف.
١٩- ديوان شعائر المشاعر ج١. ابن قضيب البان : مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم ٦٩٧.
٢٠- ديوان النجم بن إسرائيل (محمد بن سوار بن إسرائيل الشيباني) رقم (٦٥٧٣) المكتبة الظاهرية، دمشق.
٢١- رفع الإيهام ودفع الإبهام على موضعين في الفتح الرباني والفيض الرحماني، عبدالغني بن إسماعيل النابلسي. مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم (٣٣٣٣).
٢٢- الروض الفائق وحقيقة الحقائق التي هي من وجه للحق ومن وجه

للخلائق. عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، رقم (٣٣٤٨) مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض (مجموعة جامعة برنستون). ويشمل هذا المخطوط الأجزاء الثلاثة الأولى من الكتاب، وهي : كتاب النقطة (وهو الوحيد المطبوع) وكتاب الألف، وكتاب الباء.

٢٣- زيادة البسطة في بيان العلم نقطة، عبدالغني بن إسماعيل النابلسي. مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم **٢٩٥** يهودا.

٢٤- سر النور المتمكن، عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، رقم (٣٠٢٤) المكتبة الوطنية، برلين.

٢٥- شرح أسماء الله الحسنى، عفيف الدين التلسماني تركيا، السليمانية، قسم لالولي، رقم (١٥٥٦).

٢٦- شرح مشكل الفصوص، جمال الدين الزواوي، رقم (٥٤٩٣/ ٢) مكتبة شستربيتي، دبلن - إيرلندا، نسخة مصورة بقسم المخطوطات في جامعة الإمام.

٢٧- الشواهد الربوبيبة في المناهج السلوكية، صدر الدين الشيرازي، مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم **٨٧٣***، المجموعة الجديدة.

٢٨- الصراط السوي شرح ديباجات المثنوي. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم **٢٩٥** يهودا.

٢٩- الظل الممدود في معنى وحدة الوجود. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، ضمن مجموع رقم (١٩٠١) مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض (مجموعة جامعة برنستون) وهو شرح رسالة : وحدة الوجود

لملا عبدالرحمن جامي.
٣٠- عذر الأئمة في نصح الأمة، عبدالغني بن إسماعيل النابلسي. رقم (٠٢١٢٣-٤) مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.
٣١- الغايات في معرفة معاني الآيات. عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، مخطوط رقم (٢٣٢٠) المكتبة الوطنية، برلين.
٣٢- غنية أرباب السماع. عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، مخطوط رقم (١١٠٩/ *) مكتبة الملك فهد الوطنية.
٣٣- كشف السر المختبي في ضريح ابن عربي، عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مكتبة الملك فهد الوطنية، (مجموعة جامعة برنستون) مجموع رقم ٧٦١٧ يهودا.
٣٤- الكشف والبيان عن أسرار الأديان في كتاب الإنسان الكامل وكامل الإنسان. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم (٣٢٣٣).
٣٥- كوكب الصبح في إزالة ليل القبح، عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مكتبة الملك فهد الوطنية. (مجموعة جامعة برنستون) رقم ٢٩٥ يهودا.
٣٦- مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية. لابن عربي، رقم (٥٤٩٣/ ٢) مكتبة شستربيتي، دبلن، إيرلندا، نسخة مصورة في قسم المخطوطات بجامعة الإمام محمد بن سعود.
٣٧- القضاء والقدر. عبدالرزاق بن جمال الدين بن أحمد القاشاني (الكاشاني) مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض (مجموعة جامعة برنستون) مجموع رقم ٤٣٩٢ يهودا.
٣٨- اللمعة النورانية شرح الشجرة النعمانية. محمد بن إسحاق القونوي،

رقم (٣١٣٤) ضمن مجموع. مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض (مجموعة جامعة برنستون).

٣٩- لوامع البرق الموهن في معنى قوله "ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن"، عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، مخطوط رقم (١٠٢٠٧) مركز الملك فيصل للدراسات والبحوث الإسلامية، الرياض.

٤٠- المعارف الغيبية شرح القصيدة العينية. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، رقم (٥٣٤) مجموع (١١٣٢) مكتبة الملك فهد الوطنية.

٤١- مفتاح المعية في طريق النقشبندية. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مخطوط رقم ١٤٥٨-٢-فـ) مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. نسخة مصورة عن مكتبة برلين الوطنية.

٤٢- المقام الأسما في امتزاج الأسماء. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم ٢٩٥ يهودا.

٤٣- مناجاة الحكيم ومناغاة الكريم. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مخطوط رقم (٤٩٠٤) المكتبة المركزية بجامعة أم القرى. مكة المكرمة.

٤٤- نتيجة العلوم ونصيحة علماء الرسوم. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، رقم (٣٤٨٠) المكتبة الوطنية، برلين.

٤٥- النصوص في تحقيق الطور المخصوص. محمد بن إسحاق القونوي، رقم (١٤١/ *) ضمن مجموع. مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون).

٤٦- النفحات المنتشرة في الأجوبة عن الأسئلة العشرة. عبدالغني بن

إسماعيل النابلسي، رقم (٣٤٨١) المكتبة الوطنية، برلين. في المخطوط نقص في أوله بقدر أربع ورقات تقريباً.

٤٧- نفخة الصور ونفحة الزهور في الكلام على أبيات قبضة النور لمحمد البكري الصديقي. شرح: عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم٢٩٥ يهودا.

٤٨- النوافح الفائحة بروائح الرؤيا الصالحة، عبدالغني بن إسماعيل النابلسي (ضمنها كاملة الغزي في: الورد الأنسي في ترجمة العارف عبدالغني النابلسي).

٤٩- واردات في التصوف. بدر الدين بن إسرائيل، ابن قاضي سماونة (ت ٨١٨هـ) مع شرح الشيخ محيي الدين محمد بن مصطفى المعروف بنور الدين زاده (ت ٩٨١هـ) مكتبة الملك فهد الوطنية، (مجموعة جامعة برنستون) رقم ٣٩٣٤ يهودا.

٥٠- الورد الأنسي والوارد القدسي في ترجمة العارف عبدالغني النابلسي، لابن سبطه الشيخ كمال الدين محمد الغزي العامري، مكتبة الملك فهد الوطنية، رقم (٤٨٠/ ١).

ثانياً - مؤلفات الصوفية والفلاسفة:

- أ -

١- الإبانة النورية في شأن صاحب الطريقة الختمية، أحمد بن أحمد المشهور بابن إدريس الرباطابي، تحقيق: محمد إبراهيم أبو سليم، دار الجيل، بيروت، ط١: ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٢- أبحدية التصوف الإسلامي، محمد زكي إبراهيم شيخ الطريقة المحمدية، سلسلة منشورات ورسائل العشيرة المحمدية، القاهرة،

ط٥: ١٤١٥هـ - ١١٩٥م.

٣- الإبريز، عبدالعزيز الصباغ (جمعه تلميذه أحمد بن المبارك) وبهامشه: درر الغواص على فتاوى الخواص، وكتاب الجواهر والدرر، كلاهما لعبدالوهاب الشعراني، المطبعة الأزهرية المصرية، القاهرة: ١٣٠٦هـ.

٤- إحياء علوم الدين، أبو حامد بن محمد الغزالي، وبذيله: كتاب المغني عن حمل الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، لعبدالرحيم بن الحسين العراقي، مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني، القاهرة.

٥- أخبار الحلاج (أو مناجيات الحلاج)، جمع: علي بن أنجب الساعي، اعتنى بنشره وتصحيحه: لويس ماسينيون، وبول كراوس، مطبعة القلم / مكتبة لاروز، باريس: ١٩٣٦م.

٦- آراءة الدقائق في شرح مرآة الحقائق، علي بن أحمد المهائمي، طبعت بإشراف: عبدالله عبدالقادر الجيتيكر، مطبعة الترقي، بومباي، الهند.

٧- الأربعين في أصول الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة.

٨- إرغام أولياء الشيطان بذكر مناقب أولياء الرحمن (الطبقات الصغرى)، زين الدين محمد عبدالرؤوف المناوي، تحقيق محمد أديب الجادر، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٩٩م.

٩- الأسراء إلى مقام الأسرى (أو كتاب المعراج) لابن عربي، تحقيق وشرح: د. سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ط١: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

١٠- الإسراء والمعراج، جمع : محيي الدين الطعمي، دار ومكتبة الهلال، دار البحار، بيروت: ٢٠٠١م[1].

١١- أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد (بن أبي الخير)، تأليف حفيده: محمد بـن المنور، ترجمة وإعداد :د. عبدالكريم سعود، دار الحصاد/ دار الكلمة، دمشق، ط١، ١٩٩٩م.

** أسرار الذات الإلهية، ينظر : منـزل المنازل الفهوانية.

١٢- أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، حيدر الآملي، مقدمة وتصحيح: محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، طهران : ١٣٦٢ش.

١٣- الإسلام الحي، روجيه غارودي، ترجمة : دلال بواب ضاهر، والدكتور محمد كامل ضاهر، دار البيروني، بيروت، ط١ ١٩٩٥م.

١٤- الإسلام في الغرب : قرطبة عاصمة الروح والفكر، روجيه غارودي، ترجمة : د. محمد مهدي الصدر، دار الهادي بيووت، ط١ ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

١٥- الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، مع شرح الدين الطوسي، تحقيق : سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط ٣: ١٩٨٣م. طبعة أخرى : الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، مع شرح الطوسي وشرح الشرح للرازي، دار البلاغة، قم - إيران، ط ١: ١٣٧٥ هـ ش.

١٦- أشعار أبي بكر الشبلي وشعراء الصوفية، جمعها وعلق عليها : ياسين

---

(١) جمع فيه جامعه: الإسراء والمعراج: لابن عباس، ولنجم الدين الغيطي، ولأبي إسحاق النعمامي، ومعراج القشيري والبسطامي، والآية في شرح قصة الإسراء للسيوطي.

إسماعيل الحجي، دار الحكمة، دمشق، ط ١: ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م
١٧- اصطلاحات الصوفية، محيي الدين بن عربي. ضمن كتاب التعريفات للجرجاني.
١٨- أصوات أجنحة جبرائيل، شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي المقتول. نشرت هذه الرسالة ضمن كتاب: شخصيات قلقة في الإسلام.
١٩- الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها، روجيه غارودي، تعريب: خليل أحمد خليل، دار عام ألفين، باريس، ط١ ١٩٩٢م[1].
٢٠- الإعانة، للشيخ أحمد زروق. تحقيق: د.علي فهمي خشيم، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
٢١- إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، محمد بن إسحاق القونوي، تحقيق ودراسة: عبدالقادر أحمد عطا، دار الكتب الحديثة، القاهرة: ١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م.
٢٢- الأعمال الفكرية العامة للدكتور زريق، مركز دراسات الوحدة العربية/ مؤسسة عبدالحميد شومان، بيروت، ط ٣: ٢٠٠١م.
٢٣- الأعمال الفلسفية للفارابي ج١، تحقيق وتقديم: د.جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ط١: ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م. وتشتمل على: تحصيل السعادة، والتنبيه على سبيل السعادة، والتعليقات، ومقالة فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم، وجوابات لمسائل سئل عنها.

(١) ظهرت ترجمة أخرى لهذا الكتاب بعنوان "أصول الأصوليات والتعصبات السلفية".

٢٤- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوئل، عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، المكتبة الأزهرية، القاهرة، ط ٢ : ١٣٢٨هـ.

٢٥- إنشاء الدوائر، لمحيي الدين بن عربي، ويليه : كتاب عقله المستوفز له أيضاً، ويليه : كتاب التدابيرات الإلهية في إصلاح الممالك الإنسانية، له أيضاً. طبع في مدينة ليدن بمطبعة بريل، سنة ١٣٣٦هـ.

٢٦- الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، عبدالوهاب الشعراني، طبع بالمطبعة العامرة الشرفية بمصر، ط١ : ١٣١٧هـ.

٢٧- الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، عبدالوهاب الشعراني، دار جوامع الكلم، القاهرة، ط٢.

٢٨- إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، ومعه : مسائل في التوحيد والتصوف عبدالغني النابلسي، تحقيق : سعيد عبدالفتاح، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط١ : ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م.

٢٩- إيقاظ الهمم في شرح الحكم، وبحاشيته : الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، أحمد بن محمد بن عجيبة، طبع على نفقة : محمود أفندي شاكر الكتبي، ط ٢ : ١٣٣١هـ - ١٩١٣م.

- ب -

٣٠- البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، أحمد بن محمد بن عجيبة، نشره سبطه : محمد المبارك الشهير بالفزاري، دار الثناء للطباعة، ط ١ : ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م.

٣١- بداية حالة الحلاج ونهايته، لابن باكويه الشيرازي موجود بكامله في تاريخ بغداد (٨/ ١١٢-١٢٧). وكذلك نقل معظمه الذهبي في سير أعلام النبلاء عند ترجمة الحلاج.

٣٢- بد العارف، عبدالحق بن إبراهيم بن سبعين، تحقيق وتقديم: د. جورج كتوره، دار الكندي، بيروت، ط١: ١٩٧٨م.

٣٣- برج بابل وشدو البلابل. عبدالغني إسماعيلي النابلسي (ديوان شعر) تحقيق: أحمد الجندي، دار المعرفة، دمشق، ط١: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م[1].

٣٤- بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية، لأبي سعيد الخادمي (وهو شرح للطريقة المحمدية والسيرة الأحمدية، لمحمد البركوي) وبهامشه: الوسيلة الأحمدية والذريعة السرمدية في شرح الطريقة المحمدية، لرجب بن أحمد. نشر: مصطفى البابي الحلبي، القاهرة: ١٣٤٨هـ

- البوستان = سعدي الشيرازي شاعر بالإنسانية.

- ت -

٣٥- تائية عبدالرحمن جامي ترجمة تائية ابن الفارض بانضمام شرح محمود قيصري لتائية ابن الفارض، تصحيح: د.صادق خورشا، نشر دار نقطة، طهران: ١٣٧٦هـ ش.

٣٦- تجديد التفكير الديني في الإسلام، محمد إقبال، ترجمة: عباس محمود، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ط٢: ١٩٦٨م.

٣٧- التجليات الإلهية لابن عربي، ومعه: كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات لمؤلف مجهول، ومعه أيضاً: تعليقات ابن

(١) عنوان إحدى المخطوطات لهذا الكتاب هو: خمرة بابل وغناء البلابل، موجود في مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم (٥٢) والمخطوط فيه زيادة تقدر بخمسة عشر ورقة عن المطبوع.

سودكين. تحقيق: عثمان إسماعيل يحيى، مركز نشر دانشكاي، طهران: ١٣٤٧ هـ/ ش.

٣٨- التحفة المرسلة إلى النبي ﷺ، محمد بن شيخ فضل الله الهندي (ت ١٠٢٩هـ)، نشرت ضمن كتاب " الحياة الروحية عند المسلمين: نصوص صوفية " ألَّف بينها وقدم لها وحققها وعلق عليها: د. سامي نصر لطف. طبع سنة ١٩٨٨ - ١٩٨٩م.

٣٩- التدبييرات الإلهية في إصلاح الممالك الإنسانية، لمحيي الدين بن عربي، ينظر: إنشاء الدوائر.

٤٠- التراث والتجديد، د.حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط٥: ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

٤١- التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس، ترجمة: د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م.

٤٢- التشوف إلى رجال التصوف، وأخبار أبي العباس السبتي، يوسف بن يحيى التادلي المعروف بابن الزيات، تحقيق: أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس بالرباط، المغرب، ط١: ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

- تطهير وتنوير القلوب (ضمن الرسائل، لمحمد صادق عنقا شاه).

٤٣- التعرف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي، ضبطه وعلق عليه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٤٤- التعليقات (على فصوص الحكم)، د. أبو العلا عفيفي، ملحق بكتاب فصوص الحكم لابن عربي.

٤٥- تفسير ابن عربي، محيي الدين بن عربي، دار صادر بيروت[١].

٤٦- تفسير روح البيان، اسماعيل حقي البروسوي، دار الفكر.

٤٧- تفسير الفاتحة الكبير المسمى بـ " البحر المديد " أحمد بن عجيبة، تحقيق : بسام محمد بارود، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط ١ : ١٩٩٩م[٢].

٤٨- تفسير القرآن العظيم، لأبي محمد سهل بن عبدالله التستري، عني بتصحيحه : السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي، طبع على نفقة : أحمد ناجي الجنالي، ومحمد أمين الخانجي وأخيه بمصر والاستانه، ط ١ : ١٣٢٦هـ- ١٩٠٨م.

٤٩- التفسير المظهري، القاضي محمد ثناء الله العثماني، المكتبة الرشيدية، باكستان.

٥٠- التفهيمات الإلهية، ولي الله الدهلوي، سلسلة مطبوعات المجلس العلمي في الهند: ١٣٥٥هـ - ١٩٣٦م.

٥١- تقييدان في وحدة الوجود، أحمد بن محمد بن عجيبة، ويليه: كشف النقاب عن سر لب الألباب، له أيضاً. حققه وقدم له : جان لويس ميشون، دار الزرقاء مراكش، المغرب، ط ١ : ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٥٢- تكملة الفتوحات المكية، المعروف بعروش الحقائق في رفع البلاء عن

---

(١) نُسب هذا التفسير إلى ابن عربي خطأ، والصحيح أن هذا التفسير هو تفسير عبدالرزاق القاشاني (ت٧٣٠هـ) ويسمى: "تأويلات القرآن الكريم ". ينظر " كشف الظنون: ١/ ٣٣٦، ومؤلفات ابن عربي: ص ٢٥٤-٢٥٦، ومقدمة محقق " شرح منازل السائرين للقاشاني " : ص ٢٤-٢٦ (الحاشية).

(٢) وهو غير تفسيره المسمى بالبحر المديد أيضاً، إذ أن هذا التفسير مطول لفاتحة الكتاب في مجلدين.

الخلائق، محيي الدين الطعمي، المكتبة الثقافية، بيروت، ط ١: ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٥٣- التمكين في شرح منازل السائرين للهروي، شرح: محمد أبو الفيض المنوفي، دار نهضة مصر، القاهرة.

٥٤- تنبيهات على علو الحقيقة المحمدية العلية، محيي الدين بن عربي، راجعها وعلق عليها: عبدالرحمن حسن محمود، عالم الفكر، القاهرة: ط ١: ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م[1]

٥٥- تنوير الصدر على حزب البر، عمر الشبراوي الخلوتي، مكتبة النجاح، طرابلس، ليبيا.

٥٦- تهافت التهافت، أبو الوليد بن رشد، طبع بإشراف: د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١: ١٩٩٨م.

- ج -

٥٧- جامع الإرشاد الشريف، ألفه ونشره: محمد ناظم الحقّاني النقشبندي، حققه وقدم له: رشيد حسن، ط١: ١٩٩٩م.

٥٨- جامع الأصول في الأولياء، أحمد النقشبندي الخالدي، تحقيق: أديب نصر الدين، الانتشار العربي، بيروت، ط ١: ١٩٩٧م.

٥٩- جامع كرامات الأولياء، يوسف بن إسماعيل النبهاني، تحقيق

(١) أشار الدكتور يحيى عثمان رحمه الله في كتاب "مؤلفات ابن عربي": ص ٢٥٩، أنه هذه الرسالة منحولة، ونسبتها لابن عربي خطأ، استناداً إلى عبارات وردت في صلبها (ص: ٤٧، ٥٤، ٥٩) والذي يظهر لمن وقف على هذه الرسالة أنها لم تخرج عن روح ابن عربي وأسلوبه وأفكاره، وغاية الأمر انها مختصرة من قبل بعض النساخ، أو أن الناسخ نقلها من نسخة أخرى للشيخ. ينظر تعليقات محقق الرسالة على الصفحات التي تم ذكرها.

ومراجعة : إبراهيم عطوه عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط٣: ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

٦٠- جامع الكرامات العلية في طبقات السادة الشاذلية، الحسن بن الحاج محمد الكوهن الفاسي، المكتبة الفاسية المصرية، ط ١ : ١٣٤٧هـ.

٦١- جامع الأنوار في مناقب الأخيار، عيسى صفاء الدين البندنيجي القادري، تحقيق: أسامة ناصر النقشبندي، ومهدي عبدالحسين النجم، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط١ : ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م .

٦٢- جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوف، محمود أبو الفيض المنوفي، مؤسسة الحلبي وشركاه، القاهرة، ط١ : ١٣٨٧هـ١٩٦٧م.

٦٣- جنة الورد (كلستان)، سعدي الشيرازي، تعريف : د. أمين عبدالمجيد بدوي، منشورات : سمير أبو داود / المركز العربي للصحافة - أهلا ، القاهرة : ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٦٤- جواهر القرآن، لأبي حامد الغزالي، شرح ومراجعة : خليل إبراهيم، دار الفكر البناني، بيروت، ط ١ : ١٩٩٢م.

٦٥- جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التيجاني، علي بن حرازم بن العربي براده المغربي الفاسي، وبهامشه : رماح حزب الرحيم على نحور حزب الرجيم، لعمر بن سعيد الفوتي الطوري الكدوي، طبع على نفقة : قاسم بك محمد الحلو بمطبعة السعادة بمصر، ط ٢ : ١٣٢٩هـ - ١٩١١م.

٦٦- الجواهر والدرر مما استفاده عبدالوهاب الشعراني من شيخه علي الخواص، عبدالوهاب الشعراني، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط١ ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٦٧- الجوهر النفيس في صلوات ابن إدريس (أحمد بن إدريس شيخ الطريقة)، شرح : محمد خليل الهجرسي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

- ح -

٦٨- الحجة المؤتاة في الرد على صاحب كتاب إلى التصوف يا عباد الله، أحمد القطعاني، مكتبة جمهورية مصر، القاهرة، ط٢ ١٩٩٢م.

٦٩- الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة، لأبي محمد عبدالله بن محمد بن السيد البطليوسي الأندلسي، اعتنى به: د. محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ط ١: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٧٠- حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة، سنائي الغزنوي، ترجمها من الفارسية : د. إبراهيم الدسوقي شتا، دار الأمين، القاهرة، الجيزة، ط ١: ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

٧١- حفارو القبور : نداء جديد إلى الأحياء، روجْيه غارودي، تعريب: رانيا الهاشم، منشورات عويدات، بيروت _ باريس، ط١ ١٩٩٣م.

- حقائق الإسلام وأسراره = الفتح الرباني والفيض الرحماني للنابلسي.

٧٢- حقائق عن التصوف، عبدالقادر عيسى، مكتبة العرفان، حلب، ط٥: ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٧٣- حقيقة وكيفية سلسلة الموجودات وتسلسل الأسباب والمسببات "لابن سينا، نشر عبداللطيف السعداني ضمن أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية.

٧٤- الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز، عبدالغني

إسماعيل النابلسي، تحقيق : رياض عبدالحميد مراد، دار المعرفة، دمشق، ط ١ : ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

٧٥- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين محمد الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣: ١٩٨١م.

٧٦- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم أحمد بن عبدالله الأصفهاني، دار الكتب العلمية، بيروت ..

٧٧- حي بن يقظان، تحقيق : د. ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط٤، ١٩٩٣م.

- خ -

- خاطرات جمال الدين الأفغاني : ينظر الآثار الكاملة لجمال الدين الأفغاني.

٧٨- ختم الأولياء، الحكيم الترمذي، تحقيق : عثمان إسماعيل يحيى، معهد الآداب الشرقية، بيروت.

٧٩- خمرة ألحان ورنة ألحان، عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مكتبة محمذ علي صبيح، القاهرة.

٨٠- الخير الكثير الملقب بـ(خزائن الحكمة)، ولي الله الدهلوي، مكتبة القاهرة، القاهرة، ط١ : ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

- د -

٨١- درة الأسرار. محمد بن أبي قاسم الحُميري، المعروف بابن الصباغ، دراسة وتحقيق: عبدالقادر أحمد عطا، مطبعة السعادة، القاهرة، ط ١ : ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٨٢- الدرة البيضاء، لابن عربي، تحقيق : د. محمد زينهم محمد عزب،

مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ١: ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
٨٣- الدرجة العليا في معاريج الأنبياء، محمد دمرداش المحمدي، طبع بنفقة: أمين، ومحمد السرحاني. لا توجد بيانات أخرى.
٨٤- الدرر الدقيقة المستخرجة من بحر الحقيقة، أحمد بن إدريس. ينظر: اللؤلؤ النفيس المستخرج من بحر سيدي إدريس.
٨٥- درر الغواص على فتاوى سيدي علي الخواص، عبدالوهاب الشعراني، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط١ ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
٨٦- الدعاة والدعوة الإسلامية المعاصرة المنطلقة من مساجد دمشق، إعداد: محمد حسن الحمصي، دار الرشيد (دمشق - بيروت) ومؤسسة الإيمان (بيروت) ط١ ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
٨٧- دلالة الحائرين. موسى ابن ميمون القرطبي الأندلسي، عارضه بأصوله العربية والعبرية: د. حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
٨٨- ديوان ابن عربي، شرح وتقديم: نواف الجراح، دار صادر، بيروت، ط١: ١٩٩٩م.
٨٩- ديوان ابن الفارض، تحقيق ودراسة: د. عبدالخالق محمود، عين للدراسات والبحوث، الجيزة، مصر.
٩٠- ديوان أبي الحسن الششتري، حققه وعلق عليه: د.علي سامي النشار، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط١: ١٩٦٠م.
٩١- ديوان البرعي في المدائح الربانية والنبوية والصوفية، نظم: عبدالرحيم بن أحمد البرعي اليمني، شرحه وضبطه: حافظ حسن المسعودي، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط ٢: ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.

٩٢- ديوان ترجمان الأشواق لابن عربي، مطبوع مع شرحه: ذخائر الأعلاق.
٩٣- ديوان الحقائق ومجموع الرقائق، الشيخ عبدالغني النابلسي، دار الجيل، بيروت: ١٩٨٦م.
٩٤- ديوان الحلاج ويليه أخباره وطواسينه، جمعه وقدم له: د.سعدي ضنّاوي، دار صادر، بيروت، ط١: ١٩٩٨م.
٩٥- ديوان عفيف الدين التلمساني، دراسة وتحقيق: د. يوسف زيدان، نشر مؤسسة أخبار اليوم. القاهرة.
٩٦- ديوان مشكاة اليقين ومحجة المتقين، محمد مهدي الصيادي الرفاعي الشهير بالرواس، طبع بالمطبعة العمومية، مصر: ١٣١٥هـ.
٩٧- ديوان اليافي، عمر بن محمد اليافي، دار الغرب الإسلامي، ط٢: ١٤١٦هـ.

- ذ -

٩٨- ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، محيي الدين ابن عربي، تحقيق: د. محمد علم الدين الشنقيري، الناشر: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط ١: ١٩٩٥م.
٩٩- ذكرى العاقل وتنبيه الغافل، الأمير عبدالقادر الجزائري، تحقيق: د. ممدوح حقي، دار اليقظة العربية، بيروت.
١٠٠- ذكر مقتل الحلاج لأبي القاسم إسماعيل بن محمد بن زنجي موجود بكامله في تاريخ بغداد (٨/ ١٣٣-١٤١) وكذلك نقل معظمه الذهبي في السير عند ترجمة الحلاج.

- ر -

١٠١- رباعيات مولانا جلال الدين الرومي، ترجمة: محمد عيد إبراهيم، دار الأحمدي، القاهرة، ط١: ١٩٩٨م.
١٠٢- الربيع (بهارستان) ملا عبدالرحمن جامي، ترجمة وتعليق: د. أحمد كمال الدين حلمي، جامعة الكويت، الكويت: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
١٠٣- الرسائل، محمد صادق عنقا شاه مقصود بير أويسي، دار الثقافة، القاهرة: ١٣٩٨هـ.
١٠٤- رسائل ابن سبعين، عبدالحق بن إبراهيم بن سبعين المرسي، حققه وقدم له: د. عبدالرحمن بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة.
١٠٥- رسائل ابن عربي، محيي الدين بن عربي، تقديم وضبط: محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.
١٠٦- رسائل ابن عزوز، العلامة: محمد المكي بن عزوز، جمع وتحقيق: علي الرضا التونسي، ط١: ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
١٠٧- رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء، إعداد وتحقيق: د. عارف تامر، منشورات عويدات. بيروت / باريس، ط١: ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
١٠٨- رسائل الجنيد، أبو القاسم الجنيد، تحقيق: د. علي حسن عبدالقادر، الناشر: برعي وجداي، القاهرة: ١٩٨٨م.
١٠٩- رسائل الخراز، لأبي سعيد الخراز، تحقيق: د. قاسم السرمرائي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.



١١٠- الرسائل الصغرى، ابن عباد النفري، نشرها : الأب بولس ع. نويا اليسوعي، معهد الآداب الشرقية، بيروت : ١٩٥٧م.

١١١- رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة، جمال الدين العلوي، دار الثقافة، بيروت، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ١٩٨٣م.

١١٢- الرسالة أبو القاسم عبدالكريم بن هوازن القشيري (ت ٤٦٥هـ) تحقيق: د. عبدالحليم محمود، ومحمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط١، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م.

- رسالة ابن عربي بمؤلفاته، محيي الدين بن عربي، ينظر : منزل المنازل الفهوانية.

١١٣- رسالة روح القدس، محيي الدين بن عربي، قدم لها : بدوي طه علام، عالم الفكر، القاهرة، ط ١: ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

١١٤- الرسالة العرشية لابن سينا : نشرت ضمن مجموعة رسائل ابن سينا، نشر دائرة المعارف العثمانية. ثم طبعت مستقلة بتحقيق د. إبراهيم هلال[1] عن نسختين خطيتين، النسخة الثانية منها هي التي نشرتها دائرة المعارف كما صرح المحقق.

١١٥- رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا، ترجمة: د.حسن حنفي، دار الطليعة، بيروت، ط٤: ١٩٩٧م.

١١٦- الرسالة اللدنية، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، ضبطه وقدم له: رياض مصطفى العبد الله، دار الحكمة، دمشق: ١٤٠٦هـ -

(١) ومع ذلك ففي طبعة د. هلال نقص في ص ٢٦ بمقدار سطرين عن طبعة دائرة المعارف العثمانية. وربما في مواطن أخرى.

١٩٨٦م[1].

١١٧- الرسالة المفصحة، محمد بن إسحاق القونوي (نشر ضمن المراسلات بين صدر الدين القونوي ونصير الدين الطوسي).

١١٨- الرسالة الهادية، محمد بن إسحاق القونوي (نشر ضمن المراسلات بين صدر الدين القونوي ونصير الدين الطوسي).

١١٩- رشحات عين الحياة (في مناقب مشائخ السادة النقشبندية ورسوم طريقتهم)، للشيخ علي بن حسين الواعظ الكاشفي الهروي النقشبندي، من علماء القرن العاشر، وبهامشه: ذيل رشحات عين الحياة، للشيخ محمد مراد بن عبدالله القزاني، المكتبة الإسلامية / محمد أزمير. ديار بكر، تركيا.

١٢٠- رشح الزلال في الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال، عبدالرزاق الكاشاني، تحقيق وتقديم: سعيد عبدالله الفتاح، المكتبة الأزهرية، القاهرة: ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

١٢١- روضة التعريف بالحب الشريف، لذي الوزارتين لسان الدين ابن الخطيب السلماني، تحقيق: محمد الكتاني، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط ١: ١٩٧٠م.

١٢٢- روض الرياحين في حكايات الصالحين، عبدالله بن أسعد اليافعي، المطبعة العامرة العثمانية، القاهرة ١٣٠٢هـ.

(١) أخطأ الدكتور حسن عاصي في نسبة هذه الرسالة لابن سينا، وضمنها كتابه "التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا" من ١٨٢-٢٠٢، تحت عنوان "العلم اللدني"، ولم يشكك في نسبتها إلى الغزالي إلا قليل من المستشرقين وبعضهم رجع وصحح نسبتها للغزالي. ينظر: مؤلفات الغزالي، د. عبدالرحمن بدوي: ص ١٩١، ٢٧٠-٢٧١.

١٢٣- روض القلوب المستطاب، حسن رضوان، نشر : نجل المؤلف الشيخ محمد أبو الفتح، ط١ بمطبعة عموم الأوقاف المصرية، سنة : ١٣٢٢هـ.

- س -

١٢٤- ست رسائل من التراث العربي، مجموعة تشتمل على : فيضة النفحات في مسألة الصفات، للعيدروسي، ولطائف الجود في مسألة وحدة الوجود، له أيضاً .. تقديم وتحقيق: د. عبداللطيف محمد العبد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة : ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م.

- سراج الهدى (ضمن الرسائل، لمحمد صادق عنقا شاه).

١٢٥- السياسة المدنية، أبو نصر الفارابي، تحقيق : د. فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت، ط ٢ : ١٩٩٣م.

١٢٦- سير الأولياء في القرن السابع الهجري، صفي الدين الحسين بن جمال الدين الأنصاري الخزرجي، تحقيق: مأمون محمود ياسين، وعفت وصال حمزة، دار العلم، بيروت، ط١، بدون تاريخ.

١٢٧- السيوف الحداد في أعناق أهل الزندقة والإلحاد، مصطفى بن كمال الدين بن علي البكري، طبع على نفقة : محمود علي حسين، مصر : ١٣٥٠هـ.

- ش -

١٢٨- شرح الأربعين حديثاً، صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي، حققه وعلق عليه: د. حسن كامل ييلماز، انتشارات بيدار، قم، إيران، ط ١ : ١٣٧٢هـ. ش.

١٢٩- شرح الأبيات الثلاثة لأبي القاسم الجنيد، أحمد بن عجيبة (ضمن

مجموع شرح صلاة القطب بن مشيش).
١٣٠- شرح بعض مقتطفات الششتري، أحمد بن عجيبة (ضمن مجموع شرح صلاة القطب بن مشيش).
١٣١- شرح ديوان ابن الفارض الشريف المناقب، جمعه: رشيد بن غالب من شرحي الشيخ حسن البوريني، والشيخ عبدالغني النابلسي، مطبوع بحاشيته: كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر: شرح تائية ابن الفارض الكبرى المشتهرة بنظم السلوك، لعبدالرزاق الكاشاني.، المطبعة الأزهرية، القاهرة، ط١، ١٣١٩هـ.
١٣٢- شرح حكم ابن عطاء، للشيخ أحمد زروق، تحقيق: عبدالحليم محمود، دار الشعب، القاهرة: ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
١٣٣- شرح خمرية ابن الفارض، أحمد بن عجيبة (ضمن مجموع شرح القطب بن مشيش).
١٣٤- شرح الشيخ عبدالله الشرقاوي على حكم ابن عطاء، مطبوع بحاشية شرح ابن عباد، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٥٨هـ - ١٩٣٩م.
١٣٥- شرح صلاة ابن عربي الحاتمي، أحمد بن عجيبة (ضمن مجموع شرح صلاة القطب بن مشيق).
١٣٦- شرح صلاة القطب بن مشيش، أحمد بن عجيبة، تحقيق: العمراني الخالدي عبدالسلام، دار الحديثة، الدار البيضاء، المغرب، ط ١: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
١٣٧- شرح صلاة القطب الحقيقي سيدي إبراهيم الدسوقي، محمد البهي، مكتبة القاهرة، القاهرة.

١٣٨- شرح الصلاة المشيشة، الطيب بن عبدالمجيد كيران (ت ١٢٢٧هـ)، تحقيق: بسام محمد بارود، المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ط١ : ١٩٩٩م.

١٣٩- شرح فصوص الحكم، عبدالرزاق القاشاني، وبأسفل صحائفه : حل المواضع الخفية من شرح بالي أفندي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة : ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

١٤٠- شرح قصدية " يا من تعاظم " للرفاعي، أحمد بن عجيبة (ضمن مجموع شرح صلاة القطب بن مشيش).

١٤١- شرح محمود قيصري لتائية ابن الفارض، تصحيح : د. صادق خورشا، نشر دار نقطة، طهران ١٣٧٦ هش (مطبوع مع تائية عبدالرحمن جامي).

١٤٢- شرح مشكلات الفتوحات المكية، عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، دراسة وتحقيق: د.يوسف زيدان، دار سعاد الصباح، الكويت / القاهرة، ط ١ : ١٩٩٢م.

١٤٣- شرج مواقف النفري، عفيف الدين سليمان بن علي التلمساني، تحقيق ودراسة: د. جمال المرزوقي، مركز المحروسة، القاهرة، ط ١ : مايو ١٩٩٧م.

١٤٤- شرح نونية الإمام الششتري، أحمد بن عجيبة، تحقيق : العمراني الخالدي عبدالسلام، مكتبة الإرشاد، الدار البيضاء.

١٤٥- شفاء السائل وتهذيب المسائل، ابن خلدون، وملحق به ثلاث رسائل في السلوك الصوفي لابن عباد، والقبَّاب، واليوسي. تحقيق : د. محمد مطيع الحافظ، دار الفكر/ دمشق، دار الفكر

المعاصر / بيروت، ط ١: ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
١٤٦- شواهد الربوبية، للشيرازي: ينظر مجموعة رسائل فلسفي.
١٤٧- الشيخ أحمد كفتارو ومنهجه في التجديد والإصلاح، د. محمد الحبش. دار الشيخ أمين كفتارو، ودار أبو النور، دمشق، ط٢، تموز ١٩٩٦م.

- ص -

١٤٨- الصلاة (ضمن الرسائل، لمحمد صادق عنقا شاه).

- ط -

١٤٩- طبقات الأولياء، سراج الدين ابن الملقن: عمر بن علي بن أحمد، حققه وخرجه: نور الدين شريبة، دار المعرفة، بيروت، ط٢: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- طبقات الشاذلية الكبرى: جامع الكرامات العلية في طبقات السادة الشاذلية.
١٥٠- الطبقات الصغرى، عبدالوهاب الشعراني، تحقيق: عبدالقادر أحمد عطا، مكتبة القاهرة: ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
١٥١- طبقات الصوفية، أبو عبدالرحمن محمد بن الحسين السلمي، تحقيق: نور الدين شريبه، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣ ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- الطبقات الكبرى، للشعراني = لواقح الأنوار في طبقات الأخيار.
١٥٢- الطريق إلى الله أو كتاب الصدق، أبو سعيد الخراز، حققه وقدم له وعلق عليه: د. عبدالحليم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة.
- الطريقة المحمدية والسيرة الأحمدية، لمحمد البركوي: ينظر:

بريقة محمودية.

١٥٣- الطواسين وبستان المعرفة، للحسين بن منصور الحلاج، أعد النصوص وقدم لها: رضوان السّح، دار الينابيع، دمشق: ١٩٩٤م.

١٥٤- الطور الأغلى في شرح الدور الأعلى لابن عربي، شرح: محمد القاوقجي، مكتبة السرجاني.

- ع -

١٥٥- عقلة المستوفز، لمحيي الدين بن عربي ينظر: إنشاء الدوائر.

١٥٦- العقود اللؤلؤية في طريق السادة المولوية، عبدالغني إسماعيل النابلسي، طبع بنفقة: محمد شمس الدين أفندي، دمشق، ط ٢: ١٣٥٠هـ.

١٥٧- عنقا مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، محي الدين بن عربي، تحقيق وتعليق: بهنساوي أحمد السيد الشريف، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

١٥٨- عوارف المعارف، أبو حفص عمر بن محمد السهرودي، مكتبة القاهرة، القاهرة: ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

- غ -

١٥٩- غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية، محمد بن إبراهيم بن عباد النفري، تحقيق: د. عبدالحليم محمود، ومحمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة[1].

(١) تسمية الكتاب ليست من المؤلف، بل من بعض النساخ، ينظر المصدر نفسه: ١/ ٤٥-٤٧.

- ف -

١٦٠- الفتح الرباني فيما يحتاج إليه المريد التيجاني، محمد بن عبدالله بن حسنين، ويليه ثلاث رسائل: الفتوحات الربانية في الطريقة الأحمدية للشنقيطي، والنفحة القدسية في السيرة الأحمدية التيجانية، للجوسقي، والسر الأبهر في أوراد القطب الأكبر سيدي أحمد التيجاني، للجوسقي، مكتبة القاهرة، القاهرة.

١٦١- الفتح الرباني والفيض الرحماني، عبدالغني إسماعيل النابلسي، دراسة وتحقيق: عبدالقادر احمد عطا، دار التراث العربي، القاهرة، ط ١: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م(١).

١٦٢- الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، أحمد بن محمد بن عجيبة (مطبوع بحاشية ايقاظ الهمم).

١٦٣- الفتوحات المكية، محمد بن علي الطائي المعروف بابن عربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١ ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

١٦٤- فصوص الحكم، أبو نصر الفارابي، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين، انتشارات بيدار، قم ط ٢: ١٤٠٥هـ(٢).

---

(١) وضح المحقق عنواناً آخر للكتاب هو: "حقائق الإسلام وأسراره" خلافاً لتسمية مؤلفه.

(٢) نسبت هذه الرسالة خطأ إلى ابن سينا من قبل بعض الباحثين، وطبعها د. حسن عاصي تحت مسمى " الفردوس في ماهية الإنسان" وضمنها كتابه " التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا" ص ١٢٦-١٤٧. والصحيح أن هذه الرسالة للفارابي كما ذكر كثير من الباحثين والمستشرقين. ويشابه أسلوب الفارابي في هذه الرسالة أسلوبه في بقية رسائله. للتوسع ينظر: مقدمة محقق "فصوص الحكم" للفارابي الأستاذ/ محمد حسن آل ياسين.

١٦٥- فصوص الحكم، محيي الدين بن عربي، ودراسة وتحقيق وتعليق : د. أبو العلا عفيفي، دار الثقافة، نينوى، العراق. ويليه : تعليقات د. أبو العلا عفيفي على فصوص الحكم.

١٦٦- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ترجمة : هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط ٣: ١٩٩٨م.

١٦٧- فك الطلاسم وتوضيح التراجم في كتاب العروش الإنسانية في معرفة التجليات الرحمانية لمحمد وفا، تأليف : محمد إبراهيم محمد سالم، نشر المؤلف : ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

١٦٨- الفكوك في أسرار مستندات حكم الفصوص، صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي، مقدمة وتصحيح وترجمة : محمد خواجوي، انتشارات مولى است، إيران، ط ١ : ١٤١٣هـ - ١٣٧١هـ.ش.

١٦٩- فلسطين أرض الرسالات السماوية، رجاء جارودي، ترجمة : د. عبدالصبور شاهين، دار التراث، القاهرة.

١٧٠- فلسفة وحدة الوجود، د.حسن الفاتح قريب الله، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط١ : ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

١٧١- فناء اللوح والقلم في شرح فصوص الحكم، محيي الدين الطعمي، دار الجيل، بيروت، ط١ ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

١٧٢- فوائح الجمال وفواتح الجلال، نجم الدين كبرى، دارسة وتحقيق : د. يوسف زيدان، دار سعاد الصباح، الكويت / القاهرة، ط ١ : ١٩٩٣م.

١٧٣- الفوز الأصغر، ابن مسكويه، تحقيق : د. صالح عضيمة، الدار العربية للكتاب : ١٩٨٧م.

١٧٤- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة. أبو حامد الغزالي. تحقيق محمود بيجو. ط١/ ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.
١٧٥- فيضة النفحات في مسألة الصفات، عبدالرحمن العيدروسي، ينظر: ست رسائل من التراث العربي.
١٧٦- فيه ما فيه، جلال الدين الرومي، ترجمه عن الفارسية: عيسى علي العاكوب، دار الفكر المعاصر، بيروت / ودار الفكر، دمشق، ط١ ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

- ق -

١٧٧- القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد، ابن عطاء الله السكندري، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة.
١٧٨- القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي، أبو حامد الغزالي، مكتبة الجندي، القاهرة.
١٧٩- قصيدة النادرات العينية، عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، تحقيق وتقديم: يوسف زيدان، دار الجيل، بيروت، ط ١: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
١٨٠- قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط٢: ٢٠٠٠م.
١٨١- قطب العارفين في العقائد والتصوف، عبدالرحمن بن يوسف اللجائي، حققه وقدم له: د. محمد الديباجي، دار صادر، بيروت، ط ١: ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
١٨٢- قلادة الجواهر في ذكر الغوث الرفاعي وأتباعه الأكابر، محمد أبي الهدى الرفاعي الخالدي الصيادي. لا توجد بيانات نشر.

١٨٣- قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، أبو طالب محمد بن علي المكي، تحقيق: سعيد نسيب مكارم، دار صادر، بيروت، ط١: ١٩٩٥م.

١٨٤- القول المتين في بيان توحيد العارفين المسمى: نخبة المسألة شرح رسالة التحفة المرسلة، عبدالغني إسماعيل النابلسي، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة.

- ك -

١٨٥- الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، عبدالوهاب الشعراني، ملتزم الطبع والنشر: عبدالحميد أحمد الحنفي، القاهرة. (مطبوع بحاشية اليواقيت والجواهر).

١٨٦- كتاب فيه معنى الزهد والمقالات وصفة الزاهدين، لأبي سعيد أحمد بن محمد بن الأعرابي، تحقيق: خديجة محمد كامل، دار الكتب المصرية، القاهرة: ١٩٩٨م.

١٨٧- كشف الأسرار لتنوير الأفكار في الطريقة وشرح الوظيفة الشاذلية اليشرطية، مصطفى بن محيي الدين نجا الشاذلي اليشرطي، طبع على نفقة الشيخ: أحمد اليشرطي شيخ الطريقة الشاذلية اليشرطية، ط ٥: ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

١٨٨- كشف الحجاب عمن تلاقى مع الشيخ التيجاني من الأصحاب، الحاج أحمد بن الحاج العياشي سكيرج، المكتبة الشعبية، بيروت، الطبعة الأخيرة: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

١٨٩- كشف الحجاب والرّان عن وجه أسئلة الجان، عبدالوهاب الشعراني، دار ابن زيدون/ بيروت، مكتبة الكليات الأزهرية /

القاهرة، ط١.

١٩٠- كشف السر الغامض في شرح ديوان ابن الفارض، عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة.

١٩١- كشف النقاب عن سر لب الألباب، لابن عجيبة، ينظر: تقييدان في وحدة الوجود.

١٩٢- كشف المحجوب، علي بن عثمان الهجويري، دراسة وترجمة: د. إسعاد قنديل، دار النهضة العربية، بيروت: ١٩٨٠م.

١٩٣- كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر: شرح تائية ابن الفارض الكبرى، عبدالرزاق الكاشاني (مطبوع بحاشية شرح ديوان ابن الفارض).

١٩٤- كليات رسائل النورسي، بديع الزمان النورسي، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر للنشر، القاهرة، ط٢: ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

١٩٥- الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية، عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، تحقيق وتقديم: سعيد عبدالفتاح، مكتبة عالم الفكر، القاهرة: ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

١٩٦- الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية (الطبقات الكبرى)، زين الدين محمد عبدالرؤوف المناوي، تحقيق محمد أديب الجادر، دار صادر، بيروت، ط١ ١٩٩٩م.

١٩٧- الكوكب الشاهق في الفرق بين المريد الصادق وغير الصادق، عبدالوهاب الشعراني، تحقيق: د. حسن محمد الشرقاوي، دار

المعارف، القاهرة، ط٢ ١٩٩١م.

- ل -

١٩٨- لطائف الأسرار[1]، محي الدين بن عربي، حققه وقدم له: أحمد زكي عطيه، وطه عبدالباقي سرور، دار الفكر العربي، القاهرة، ط ١: ١٣٨٠هـ - ١٩٦١م.

١٩٩- لطائف الإشارات: تفسير صوفي كامل للقرآن الكريم، الإمام القشيري، قدم له وحققه: د. إبراهيم بسيوني، الهيئة النصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٢: ١٩٨١م.

٢٠٠- لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، عبدالرزاق القاشاني، تحقيق ودراسة: سعيد عبدالفتاح، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط ١: ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

٢٠١- لطائف الجود في مسألة وحدة الوجود، عبدالرحمن العيدروسي، ينظر: ست رسائل من التراث العربي.

٢٠٢- لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه الشاذلي أبي الحسن، تاج الدين بن عطاء السكندري، مكتبة القاهرة، ط٢: ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

٢٠٣- اللمع، أبو نصر عبدالله بن علي السَّرَّاج الطوسي، تحقيق وتعليق: د. عبدالحليم محمود، طه عبدالباقي سرور، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

٢٠٤- لوائح الحق، ملا عبدالرحمن جامي، المجلس الأعلى للثقافة،

(١) العنوان من وضع محققي الكتاب، والكتاب معروف بعدة عناوين، ينظر مؤلفات ابن عربي، د. عثمان يحيى: ص ٢٦٠-٢٦٢.

القاهرة، ط ١: ٢٠٠٣م.

٢٠٥- لواقح الأنوار في طبقات الأخيار (الطبقات الكبرى)، عبدالوهاب الشعراني، طبع بالمطبعة العامرة الشرفيه، مصر: ١٣١٥هـ.

٢٠٦- لواقح الأنوار القدسية في بيان العهود المحمدية، عبدالوهاب الشعراني، تقديم: محمد علي الأدلبي، دار القلم العربي، حلب _ سوريا، ط ١: ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٢٠٧- لوامع العشق، ملا عبدالرحمن جامي، مطبوع مع كتابه لوائح الحق.

- م -

٢٠٨- مثنويات حكيم سنائي (وتشتمل على ستة دواوين لسنائي الغزنوي)، ترجمة: يوسف عبدالفتاح، مراجعة: محمد علاء الدين منصور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة: ٢٠٠٠م.

٢٠٩- مثنوي جلال الدين الرومي، ترجمه وشرحه، وقدم له: د. إبراهيم الدسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة _ المشروع القومي للترجمة، القاهرة ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

٢١٠- ** طبعة أخرى: ترجمة وشرح ودراسة د. محمد عبدالسلام كفافي، المكتبة العصرية، بيروت، ط١ ١٩٩٦م.

٢١١- مجالي الإسلام، حيدر بامّات (ج. ريفوار) نقله إلى العربية: عادل الزعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة: ١٩٥٦م.

٢١٢- مجموعة آثار أبو عبدالرحمن السلمي، تحقيق: نصر الدين يورجوادي، مركز نشر دانشكاهي، إيران، ط ١: ١٣٦٩ ش.

٢١٣- مجموعة رسائل الإمام الغزالي (ستة وعشرون رسالة من رسائل الإمام الغزالي) لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، دار الكتب

العلمية، بيروت، ط ١: ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٢١٤- مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين، صدر الدين محمد الشيرازي، تحقيق وتصحيح: حامد ناجي اصفهاني، انتشارات حكمة، طهران، إيران: ١٣٧٥ش.

٢١٥- مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، تصحيح ومقدمة: هنري كوربان، يزوهكشاه. ومطالعات فرهسكي، طهران إيران، ط٢: ١٣٧٣ش.

٢١٦- مجموعة النفحات الربانية المشتملة على سبع رسائل ميرغنية، للسادة الميرغنية وغيرهم، ويليها ثلاث قصائد مهمة مفيدة، نشر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط ٢: ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

٢١٧- محاسن المجالس، أحمد بن محمد بن موسى، ابن العريف الصنهاجي، أخرجه وقدم له: نهاد خياطة. منشور في مجلة المورد، المجلد التاسع شتاء ١٩٨٠م، العدد الرابع.

٢١٨- المحبة لله سبحانه، إبراهيم بن عبدالله بن الجنيد (١٩٥-٢٦٠هـ)، تحقيق: عبدالله بدران، دار المكتبي، ط١ ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

٢١٩- محمد والمسيح يتصافحان، إيمان خالد العاصي، دار المحبة، دمشق، ط١ ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٢٢٠- مختارات من ديوان شمس الدين التبريزي، جلال الدين الرومي، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة (٢٠٠٠ - ٢٠٠١م).

٢٢١- مدارج السلوك إلى مالك الملوك، أبو بكر بن محمد البناني، وبهامشه: عقد الدرر واللال في بيان فضل الفقر والفقراء وفضيلة السؤال، لنجل المؤلف: فتح الله بن أبي بكر البناني. تصحيح:

أحمد بن الحاج الرباطي، مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة.
- مرآة العارفين، جمال الدين ا لأفغاني = ينظر الآثار الكاملة، لجمال الدين الأفغاني.
٢٢٢- مراتب الوجود، للقونوي (نشر ضمن كتاب الإنسان الكامل في الإسلام).
٢٢٣- مراتب الوجود وحقيقة كل موجود، عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، مكتبة الجندي، القاهرة.
٢٢٤- المراسلات بين صدر الدين القونوي ونصير الدين الطوسي، تحقيق : كودرون شوبرت، نشر جمعية المستشرقين الألمانية، بيروت، ط ١ : ١٩٩٥م.
٢٢٥- المسلك الجلي في حكم شطح الولي، عبدالغني النابلسي (ضمن : شطحات الصوفية).
٢٢٦- مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، عبدالرحمن بن محمد الأنصاري المعروف بابن الدباغ، تحقيق : هـ. ريتر، دار صادر، بيروت.
٢٢٧- المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٢ : ٢٠٠٠م.
٢٢٨- مشكاة الأنوار، أبو حامد الغزالي، حققها وقدم لها : د. أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة : ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م.
٢٢٩- مصباح الأنس، محمد بن حمزة الفناري (ينظر مفتاح الغيب للقونوي).

٢٣٠- مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، داوود بن محمود القيصري، تحقيق: دار الاعتصام، مراجعة وتصحيح: محمد حسن الساعدي، أنوار الهدى، إيران، ط ١: ١٤١٦هـ.

٢٣١- المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية، صدر الدين محمد الشيرازي، تصحيح وتحقيق ومقدمة: محمد خامنه أي، نشر: بنياد حكمت اسلامي صدرا، طهران، إيران، ط ١: ١٣٧٨ ش.

٢٣٢- المعارضة والرد على أهل الفرق وأهل الدعاوَى في الأحوال، سهل بن عبدالله التستري، تحقيق ونقد وتعليق: د. محمد كمال جعفر، دار الإنسان، القاهرة: ط ١: ١٤٠٠هـ _ ١٩٨٠م.

- معالم الفكر، محمد صادق عنقا شاه، طبع ضمن كتاب "من الفكر الصوفي الإيراني المعاصر".

٢٣٣- معجم اصطلاحات الصوفية، عبدالرازق الكاشاني، تحقيق وتقديم وتعليق: د. عبدالعال شاهين، دار المنار، القاهرة، ط ١: ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

٢٣٤- المعجم الصوفي، د. سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، توزيع المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١: ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

٢٣٥- معارج القدس في معرفة النفس، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، وتليها: القصيدة الهائية، والقصيدة التائية، له أيضاً. نشر: محيي الدين صبري الكردي، القاهرة، ط ١: ١٣٤٦هـ - ١٩٢٧م.

٢٣٦- المعراج، عبدالكريم بن هوازن القشيري، حققه: علي حسن

عبدالقادر، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط ١: ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

٢٣٧- معراج التشوف إلى حقائق التصوف، أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني، نشره: محمد بن أحمد الهاشمي التلمساتي، وطبع في مطبعة الاعتدال بدمشق، ط ١: ١٣٥٥هـ - ١٩٣٧م.

٢٣٨- المفاخر العلية في المآثر الشاذلية، أحمد بن محمد بن عباد الشافعي، نشر: مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الأخيرة: ١٤١٣هـ _ ١٩٩٣م.

٢٣٩- مفتاح الغيب، لأبي المعالي صدر الدين القونوي، وشرحه: مصباح الأنس، لمحمد بن حمزة الفناوي، صححه وقدم له: محمد خواجوي، انتشارات مولى است، طهران، ط١: ١٤١٦هـ - ١٣٧٤هـ.ش.

- مقاصد الإرشاد (ضمن الرسائل، لمحمد صادق عنقا شاه).

٢٤٠- مقامات الصوفية، شهاد الدين يحيى بن حبش السهروردي المقتول، حققها وقدم لها وعلق عليها: د. إميل المعلوف، دار المشرق/ المكتبة الشرقية، بيروت، ط١: ١٩٩٣م[1].

(١) نسبها د. حسن عاصي إلى ابن سينا، وضمنها كتابه "التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا" ص١٤٨-١٨١ تحت عنوان "كلمات الصوفية" والصحيح أنها للسروردي المقتول، حيث يبدو فيها نفسه وأسلوبه كما تضمنت الحديث عن الإشراق وفلسفة فارس القديمة، والتي هي من صميم فلسفة السهروردي الإشراقية، أضف إلى ذلك أن من ترجم للسهروردي من تلامذته أمثال الشهرزوري ذكرها ضمن مؤلفاته. ينظر: نزهة الأرواح للشهرزوري: ١٢٨/٢، ومقدمة محقق كتاب السهروردي مقامات الصوفية: ص٧، وما بعدها.

٢٤١- المكاسب، الحارث بن أسد المحاسبي، دراسة وتحقيق : عبدالقادر أحمد عطا، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط ١ : ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٢٤٢- ملحمة ميم وزين، أحمد الخاني، ترجمة : جان دوست، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط ١ : ١٩٩٨م.

٢٤٣- منازل السائرين لأبي إسماعيل عبدالله الأنصاري، شرح: كمال الدين عبدالرزاق القاشاني، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، قم، إيران، ط١ : ١٤١٣هـ-١٣٧٢ش.

٢٤٤- منازل السائرين إلى الحق جل شأنه، لأبي إسماعيل عبدالله بن محمد الأنصاري الهروي (ت٤٨١هـ)، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، مكتبة جعفر الحديثة، القاهرة.

٢٤٥- منازل السائرين إلى الحق المبين لأبي إسماعيل الهروي، شرح : عفيف الدين سليمان بن علي التلمساني، أعده للنشر : عبدالحفيظ منصور، دار التركي للنشر، تونس: ١٩٨٩م.

٢٤٦- المناظر الإلهية، عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، دراسة وتحقيق : د. نجاح محمود الغنيمي، دار المنار، القاهرة، ط ١ : ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٢٤٧- مناقب الأبرار ومحاسن الأخيار، الحسين بن نصر ابن خميس، تحقيق: محمد أديب الجادر، مركز زايد للتراث والتاريخ، العين- الإمارات العربية المتحدة، ط١ : ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

٢٤٨- المنتخبات من المكتوبات، أحمد الفاروقي السرهندي النقشبندي، جمعها : حسين حلمي بن سعيد استانبولي، المكتبة ايشيق،

استانبول، تركيا : ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.

٢٤٩- من تراث الصوفي لسهل بن عبدالله التستري، تحقيق: د.محمد كمال جعفر، دار المعارف بمصر، ط١: ١٩٧٤م.

٢٥٠- من التراث الفلسفي، ابن مسرة، تحقيق: د.محمد كمال جعفر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة: ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

٢٥١- المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريقة الصوفية، أحمد بن مصطفى (العلوي) المعروف بابن علويه المستغانمي، تحقيق: سعد القواص، دار ابن زيدون، بيروت، ط١.

٢٥٢- من رسائل الإمام محيي الدين بن عربي، تحقيق وتعليق: عبدالرحمن حسن محمود، عالم الفكر، القاهرة: ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

٢٥٣- منزل المنازل الفهوانية، محيي الدين بن عربي، ومعه: رسالة ابن عربي بمؤلفاته، ورسالة في أسرار الذات الإلهية لابن عربي، تحقيق وتقديم: سعيد عبدالفتاح، النهار للطبع والنشر، القاهرة، ط١: ١٤١٥هـ -١٩٩٥م.

٢٥٤- منطق الطير، فريد الدين العطار النيسابوري، دراسة وترجمة: د. بديع محمد جمعه، دار الأندلس، بيروت، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

٢٥٥- من الفكر الصوفي الإيراني المعاصر: معالم الفكر، نداء الحقيقة، رسالة القلب، نيروان، محمد صادق عنقا شاه مقصود بير أويسي، ترجمة وتقديم: د. السباعي محمد السباعي / د. إبراهيم الدسوقي شتا، دار الثقافة، القاهرة.

٢٥٦- المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، أبو حامد

محمد محمد الغزالي، حققه وقدم له : د. جميل صليبا، د. كامل عياد، دار الأندلس، بيروت.

٢٥٧- مواعظ سعدي، انتخاب : محمد علي فروغي، ترجمة : محمد علاء الدين منصور، المجلس الأعلى للثقافة، ط ١: ٢٠٠٢م.

٢٥٨- مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، محيي الدين محمد بن علي بن عربي، ويليه كتاب: الباء، الياء، الجلالة، الألف، أيام الشأن للمؤلف أيضاً، عالم الفكر، القاهرة، ط ١: ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٢٥٩- المواقف الإلهية، لابن قضيب البان، نشر ضمن كتاب الإنسان الكامل في الإسلام.

٢٦٠- المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، الأمير عبدالقادر الجزائري، دار اليقظة العربية، بيروت، ط٢: ١٩٦٧م.

٢٦١- المواقف والمخاطبات، محمد بن عبدالجبار بن الحسن النفري، طبع بعناية: أرثر يوحنا أبري، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٣٤م. أعادت طبعه بالأوفست : مكتبة المثنى ببغداد.

٢٦٢- موقف من الميتافيزيقا، د.زكي نجيب محمود، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط٤: ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٢٦٣- ميدان الفضل والأفضال في شم رائحة جوهرة الكمال، عبيدة بن محمد الصغير بن أنبوجه الشنقيطي التيشيتي التيجاني، ويليه : رحلة التهاني في مدح الشيخ التيجاني نظم المؤلف، المكتبة المحمودية التجارية، القاهرة.

٢٦٤- ميزاب الرحمة الربانية في التربية بالطريقة التيجانية، عبيدة بن محمد

الصغير بن أنبوجه الشنقيطي التيشيتي التيجاني، مكتبة القاهرة، القاهرة: ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

- ن -

٢٦٥- نحو حرب دينية؟ جدل العصر، روجيه غارودي، مقدمة: ليوناردو بوف، ترجمة: صيّاح الجهّيم، دار عطية، بيروت، ط٢ ١٩٩٧م.

٢٦٦- نسيم السحر، عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، مكتبة الجندي، القاهرة.

٢٦٧- نشر المحاسن الغالية في فضل المشايخ الصوفية أصحاب المقامات العالية، الملقب بـ (كفاية المعتقد ونكاية المنتقد)، عبدالله بن أسعد اليافعي، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، نشر مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط٢: ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٢٦٨- نفحات الأنس من حضرات القدس، نور الدين عبدالرحمن بن نظام الدين أحمد بن محمد الجامي، نشر الأزهر الشريف، القاهرة.

٢٦٩- النفحات الأقدسية في شرح الصلوات الأحمدية الإدريسية، محمد بهاء الدين البيطار، دار الجيل، بيروت

٢٧٠- النفحات الإلهية، محمد بن إسحاق القونوي، صححه وقدم له: محمد خواجوي، انتشارات مولى است، إيران، ط ١: ١٤١٧هـ - ١٣٧٥هـ. ش.

٢٧١- النفحات القدسية من الحضرة العباسية في شرح الصلاة المشيشية، ينظر: مجموعة النفحات الربانية المشتملة على سبع رسائل ميرغنية.

٢٧٢- نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، ملا عبدالرحمن بن أحمد جامي، تقديم وتصحيح وتعليق: ويليام جيتيك، مؤسسة: مطالعات

وتحقيقات فرهنكي، طهران، ط ٢: ١٣٧٠ش

٢٧٣- النوافح العطرية المختصرة من النفحة العنبرية في حل ألفاظ العشرينية في مدح خير البرية ﷺ، محمد غبريم بن محمد الداغري، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط٢: ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م.

٢٧٤- النور من كلمات أبي طيفور، للسلهجي[1]، نشره د. عبدالرحمن بدوي ضمن كتاب "شطحات الصوفية".

- نيرون، محمد صادق عنقا شاه، طبع ضمن كتاب " من الفكر الصوفي الإيراني المعاصر".

- و -

- الواردات في سر التجليات[2] = ينظر الآثار الكاملة، لجمال الدين الأفغاني.

---

(١) نسب د. عبدالرحمن بدوي وأستاذه ماسنيون هذا الكتاب إلى رجل يدعى بالسلهجي، وقالوا إنه مجهول بينما نسب شيخ الإسلام ابن تيمية الكتاب إلى أبي الفضل الفلكي حيث قال: «وقد جمع أبو الفضل الفلكي كتاباً من كلام أبي يزيد سماه النور من كلام طيفور» (مجموع فتاوى ابن تيمية: ١٣/ ٢٥٧). والأقرب هو ما ذهب إليه الشيخ ابن تيمية، وأن المؤلف وأن الكتاب لأبي الفضل الفلكي. ويؤيد صحة نسبة الكتاب لأبي الفضل الفلكي. وأنه حرف من قبل بعض النساخ من الفلكي إلى السلهجي وإلى السهلكي: ما ذكره ابن الجوزي في تلبيس إبليس (ص ٤١٧ وما بعدها) حيث نقل بعض شطحات البسطامي مسندة، وفي سند ابن الجوزي من يدعى: أبو الفضل محمد بن علي السهلكي. والسهلكي يسند ما يرويه عن أبي يزيد إلى أبو عيسى بن آدم ابن أخي أبي يزيد البسطامي (المنتظم: ١٢/ ١٦٦). وأبو عيسى بن آدم روى جزءًا من شطحات البسطامي (انظر شطحات الصوفية ص ١٢٣-١٢٥ مثلاً وفيها: عيسى ابن آدم). وأبو الفضل هذا هو علي بن الحسين بن أحمد، عرف بالفلكي؛ لأن جده كان بارعاً في الفلك وكان صوفياً مشمراً توفي سنة ٤٢٧هـ. (سير أعلام النبلاء: ١٧/ ٥٠٢).

(٢) نسبها د. أحمد عياد في كتابه "التصوف الإسلامي" ص١٤٢ إلى محمد عبده، =

٢٧٥- وثيقة أشبيلية، روجير (رجاء) جارودي نشرت ضمن كتاب لا لجاروي ووثيقة أشبيلية.

٢٧٦- الوجود الحق والخطاب الصدق، عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، تحقيق : بكري علاء الدين، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق : ١٩٩٥م.

٢٧٧- الوسيلة الأحمدية والذريعة السرمدية في شرح الطريقة المحمدية، رجب بن أحمد. مطبوع بهامش، بريقة محمودية.

٢٧٨- وعود الإسلام، روجيه غارودي، ترجمة : مهدي زغيب. الدار العالمية، بيروت، ط١ ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

- ي -

٢٧٩- يد الشعر : خمسة من شعراء متصوفة فارس، محاضرات ألقاها عنايت خان، ترجمه عن الإنكليزية : د. عيسى علي العاكوب، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط١ : ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٢٨٠- يوسف وزليخا، نورالدين عبدالرحمن الجامي، ترجمة وتعليق : عبدالعزيز بقوش، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢م.

٢٨١- اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، عبدالوهاب الشعراني، ملتزم الطبع والنشر : عبدالحميد أحمد حنفي، القاهرة.

= وأنه ألفها في بداية حياته حينما كان يعتقد بوحدة الوجود. في حين أن محمد عمارة في الأعمال الكاملة لمحمد عبده (١/ ٢١١) قال إنها مشتركة التأليف بين محمد عبده وشيخه الأفغاني. في حين يؤكد سيد هادي خسرو شاهي (٢/ ١١-١٣ الآثار الكاملة للأفغاني) أن المقدمة لمحمد عبده، أما الواردات فهي من إملاء الأفغاني، ولعل هذا الرأي هو الأقرب لمن يطلع على الرسالة، والله أعلم.

ثالثاً - ثبت المصادر العامة :

- أ -

١- آباء الكنيسة : القرون الثلاثة الأولى، د. أسد رستم، منشورات النور، بيروت : ١٩٨٣م.

٢- الإبانة عن شريعة الفرق الناجية ومجانبة الفرق المذمومة. عبيد الله محمد بن بطة العكبري، تحقيق : د. رضا نعسان معطي. دار الراية، الرياض، ط١/ ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.

٣- الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان، الشيخ د. بكر أبو زيد، دار العاصمة، الرياض، ط١ : ١٤١٧هـ.

٤- ابن سبعين وفلسفته الصوفية، د. أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني دار الكتاب اللبناني، بيروت.

٥- ابن عربي حياته ومذهبه، آسين بلاثيوس، ترجمه : عبدالرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة: ١٩٦٥م.

٦- ابن الفارض والحب الإلهي، د. محمد مصطفى حلمي، دار المعارف، القاهرة، ط٢.

٧- أبو البركات سيدي أحمد الدردير، د. عبدالحليم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

٨- أبو حامد الغزالي والتصوف، عبدالرحمن دمشقية، دار طيبة، الرياض، ط١ : ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٩- أبو الكلام آزاد، د. عبدالمنعم النمر، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بمصر، القاهرة: ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

١٠- الاتجاهات الوحدوية في الفكر القومي العربي المشرقي (١٩١٨ -

١٩٥٢م) د. هادي حسن عليوي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١: ٢٠٠٠م.
١١- الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، د. محمد حسين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٦: ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.
١٢- الآثار الكاملة، جمال الدين الحسيني الأفغاني، إعداد وتقديم: سيد هادي خسرو شاهي، مكتبة الشروق، القاهرة، ط١ ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.
١٣- أثر الخصوصية العربية في المعرفة الإسلامية، د. رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط ١: ١٩٩٣م.
١٤- الإحاطة في أخبار غرناطه، لسان الدين بن الخطيب، حققه: محمد عبدالله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٢: ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.
١٥- إحسان عبدالقدوس بين العلمانية والفرويدية، سهيلة زين العابدين حماد، دار الحقيقة للإعلام الدولي، القاهرة، ط ١: ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
١٦- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان. علاء الدين علي بن بلبان الفارسي : تحقيق: شعيب الأرنؤوط مؤسسة الرسالة. ط١ (١٤٠٤ - ١٤١٢هـ/ ١٩٨٤- ١٩٩١م).
١٧- أحمد خاني شاعراً ومفكراً وفيلسوفاً ومتصوفاً، د. عز الدين مصطفى رسول، مطبعة الحوادث، بغداد: ١٩٧٩م.
١٨- أخبار جلال الدين الرومي ووقفات مع ترجمته في كتاب رجال الفكر والدعوة في الإسلام، أعده وترجم نصوصه: أبو الفضل محمد بن عبدالله القونوي، نشر المؤلف، المدينة، ط١: ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

١٩- أخبار العلماء بأخبار الحكماء. علي بن يوسف القفطي. مكتبة المتنبي. القاهرة..

٢٠- اختاروا إحدى السبيلين الدين أو اللادينية، د.محمد ناصر، الدار السعودية، جدة، ط٤: ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

٢١- أخلاق النبي ﷺ وآدابه، للحافظ أبي محمد عبدالله بن محمد بن جعفر بن الأصبهاني المعروف بأبي الشيخ، دراسة وتحقيق: عصام الدين سيد، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط٤: ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٥م.

٢٢- الآداب، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، دراسة وتحقيق: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.

٢٣- الأديان الحية نشوؤها وتطورها، أديب صعب، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٩٣م.

٢٤- الأديان في تاريخ شعوب العالم، سيرغي أ.توكاريف، ترجمة د.أحمد فاضل، دار الأهالي، دمشق، ط١: ١٩٩٨م.

٢٥- الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، إميل بريهييه، ترجمة: د. محمد يوسف مرسي د. عبدالحليم النجار، مكتبة مصطفى البابي وأولاده، مصر: ١٩٥٤م.

٢٦- أربعة كتب إسماعيلية، عني بتصحيحها: ر.شتروطمان، نشر المجمع العلمي - غوتينغن، عام (١٩٤٣م)، أعادت طبعه بالأوفست مكتبت المثنى ببغداد.

٢٧- أربع كتب حقانية (إسماعيلية) تقديم وتحقيق: د. مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ -

١٩٨٧م.

٢٨- أرسطو عند العرب، عبدالرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٧م.

٢٩- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل. محمد ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي بيروت، دمشق، ط٢، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٣٠- أزمة الفكر الإسلامي الحديث، د. محمد عمارة، دار الفكر/ دمشق- ودار الفكر المعاصر/ بيروت، ط١: ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.

٣١- أساس البلاغة، للزمخشري، حققه وقدم له ووضع فهارسه: د. فريد نعيم/ د. شوقي المعري، مكتبة لبنان، بيروت، ط ١: ١٩٩٨م.

٣٢- الاستقامة، ابن تيمية، تحقيق: د.محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ط١: ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

- الاستيعاب في معرفة أسماء الأصحاب = انظر الإصابة في تمييز الصحابة.

٣٣- أسد الغابة. عز الدين بن الأثير. تحقيق: محمد إبراهيم البنا، وآخرون. دار الشعب. القاهرة.

٣٤- أسرار الماسونية، الجنرال جواد رفعت آتلخان، ترجمة عن التركية وعلق عليه: نور الدين رضا الواعظ (المحامي)، وسليمان محمد أمين القابلي. لا توجد بيانات نشر.

٣٥- الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، المعروف بالموضوعات الكبرى، علي بن محمد بن سلطان، المعروف: بالملا علي القاري، حققه: محمد لطفي الصباغ، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق،

ط٢: ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.

٣٦- أسطورة تجسد الإله في السيد المسيح، نخبة من أساتذة اللاهوت في الجامعات البريطانية، أشرف على التحرير: البروفيسور جون هك وآخرون، تعريب: د.نبيل صبحي، دار القلم، الكويت، ط١: ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٣٧- الإسلام في السودان، ج.سبنسر تريمنجهام، ترجمة: فؤاد عكود، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١: ٢٠٠١م.

٣٨- الإسلام في الفكر الأوربي، ألبرت حوراني. إصدار: الأهلية للنشر والتوزيع، ودار نوفل. بيروت، ١٩٩٤م.

٣٩- الإسلام في الفكر الغربي، لواء أحمد عبدالوهاب، مكتبة التراث الإسلامي.

٤٠- الإسلام والأديان ضوابط التقريب بين البشر ومحاذير التقريب في العقيدة، محمد عبدالرحمن عوض، دار البشير، القاهرة.

٤١- الإسلام والحضارة العربية، محمد كرد علي، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣٤ - ١٩٣٦م.

٤٢- الإسلام والحضارة الغربية، د.محمد محمد حسين، المكتب الإسلامي، بيروت/ دمشق، ط١: ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.

٤٣- الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى الحوار والتفاهم، أليكسي جورافسكي، ترجمة: د. خلف محمد الجراد، دار الفكر المعاصر/ بيروت، دار الفكر/ دمشق، ط الثانية: ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م

٤٤- الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، و. مونتجمري وات، ترجمة: د. عبدالرحمن عبدالله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب

(الألف كتاب الثاني)، القاهرة ١٩٩٨م[1]

٤٥- الإسلام والوحدة القومية، د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢: ١٩٧٩م.

٤٦- الأسماء والصفات، أبو بكر البيهقي، تحقيق: عبدالله محمد الحاشدي، مكتبة السوادي، جده، ط ١: ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٤٧- الإسماعيلية تاريخ وعقائد، إحسان إلهي ظهير، إدارة ترجمان السنة، لاهور باكستان، ط١: ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.

٤٨- الإصابة في تمييز الصحابة. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. وبهامشه الاستيعاب في معرفة أسماء الأصحاب ليوسف بن عبدالبر النمري. دار الكتاب العربي..

٤٩- أصداء الزمن: الكنيسة وكفاحها من أجل الوجود، يان دوير اتشينسكي، ترجمه: كبرو لحدو، دار الحصاد، دمشق، ط ١: ١٩٩٥م.

٥٠- أصل الموحدين الدروز، أمين طليع، راجعه: محمد أبو شقرا شيخ عقل الدروز، منشورات عويدات، بيروت/ باريس، ط٢: ١٩٨٠م.

٥١- الأصنام. هشام بن محمد بن السائب الكلبي. تحقيق: د. محمد عبدالقادر أحمد، وأحمد محمد عبيد. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة، د. ت.

٥٢- أصول الإسماعيلية، د. سليمان عبدالله السلومي، دار الفضيلة، الرياض، ط ١: ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

---

(١) الترجمة الصحيحة لعنوان الكتاب هي: "الوحي والإسلام في العالم الحديث" فعنوان الكتاب في أصله الإنجليزي: Islamic Revelation in the Modern World.

٥٣- أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرامطة، برنارد لويس، راجعه وقدم له : د. خليل أحمد خليل، دار الحداثة، بيروت، ط٣: ١٩٩٣م.

٥٤- الأصول الأفلاطونية / ترجمة وتعليق : د. نجيب بلدي وآخرون، دار المعارف، مصر: ١٩٦٢م.

٥٥- أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية، د. ناصر بن عبدالله القفاري، ط ١: ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٥٦- الأصول الوثنية للمسيحية، أندريه نايتون، وإدغار ويند، وكارل غوستاف يونغ. ترجمة : سمرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، ط١: ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٥٧- الأصول اليهودية، إيمانويل هيمان، ترجمة : سعد الطويل، مراجعة : د. جمال أحمد الرفاعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة: ١٩٩٨م.

٥٨- الأصولية اليهودية في إسرائيل، إيان لوستك، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ط ١: ١٩٩١م.

٥٩- أضواء على التصوف. د. طلعت غنام، عالم الكتب، القاهرة.

٦٠- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين. محمد بن عمر الرازي. تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي. دار الكتاب العربي، بيروت. ط١/ ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

٦١- الأعلام الخمسة للشعر الإسلامي: العطار - رومي - السعدي - حالي - إقبال، محمد حسن الأعظمي، والصاوي علي شعلان، تحقيق : د. مصطفى غالب، مؤسسة عز الدين، بيروت.

٦٢- الأعلام. خيرالدين الزركلي، دار العلم للملايين. بيروت. ط٦/

١٩٨٤م.
٦٣- الأعمال الكاملة لمحمد عبده. جمع : د. محمد عمارة. دار الشروق. بيروت. القاهرة، ط١/ ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
٦٤- الأفلاطونية المحدثة عند العرب، جمع وتحقيق : عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٧م.
٦٥- أفلوطين رائد الوحدانية، غسان خالد، منشورات عويدات، بيروت، ط١ : ١٩٨٣م.
٦٦- اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم. أحمد بن عبدالحليم بن تيمية. تحقيق : د. ناصر بن عبدالكريم العقل.ط١/ ١٤٠٤هـ.
٦٧- الأقليات المسلمة في آسيا واستراليا. سيد عبدالمجيد بكر. هيئة الإغاثة الإسلامية العالمية. الرياض..
٦٨- أكذوبة اليسار الإسلامي، مصطفى محمود، دار المعارف، القاهرة، ط٦.
٦٩- الله، مصطفى محمود، دار المعارف، القاهرة، ط٩.
٧٠- الآلهة والناس في مصر، فرانسواز دونان / وكريستيان زفي كوش، ترجمة: فريد بوري، مراجعة : د.زكية طبو زادة، دار الفكر، القاهرة، ط ١ : ١٩٩٧م.
٧١- إله واحد رب واحد روح واحد: تفسير معاصر للإيمان الرسولي، هانز جورج لينك، ترجمة: بهيج يوسف يعقوب، دار الثقافة.
٧٢- الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، لأبي الحسين عبدالرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي، مع مقدمة وتحقيق وتعليقات

للدكتور نيبرج، الدار العربية للكتاب- القاهرة، أوراق شرقية- بيروت، ط٢: ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م.

٧٣- الأنساب. عبدالكريم بن محمد السمعاني. تحقيق : عبدالرحمن بن يحيى المعلمي. الناشر : محمد أمين دمج. بيروت. ط٢/ ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

٧٤- الإنسان العالمي : العولمة والعالمية والنظام العالمي العادل، فضيل أبو النصر، بيسان للنشر، بيروت، ط١، يناير ٢٠٠١م.

٧٥- الإنسان الكامل في الإسلام، د. عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ٢ : ١٩٧٦م.

٧٦- إنسانية الإنسان، رالف بارتون بري، ترجمة : سلمى الخضراء الجيوسي، مؤسسة المعارف، بيروت.

٧٧- ايليا أبو ماضي بين الشرق والغرب، د.سالم المعوش، مؤسسة بحسون، بيروت، ط١ : ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٧٨- الإيمان والإسلام والإحسان في مقارنة الأديان، فرتجوف شيئون، ترجمة : نهاد خياطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

- ب -

٧٩- الباجافاد جيتا : الكتاب الهندوسي المقدس (يمثل الفصول ٢٣- ٤٩ من ملحمة المهابهاراتا) ترجمته عن النص السنسكريتي الأصلي إلى اللغة الإنجليزية : د. شاكوانتالا راوا شاستري، ترجمه إلى العربية : رعد عبدالجليل جواد، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، ط٢ : ٢٠٠٠م.

٨٠- باكستان ماضيها وحاضرها، د. إحسان حقي، دار النفائس، بيروت،

ط١: ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

٨١- بحوث في مقارنة الأديان، د.محمد عبدالله الشرقاوي، دار الفكر العربي، القاهرة: ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

٨٢- البدء والتاريخ. المطهر بن طاهر المقدسي. دار صادر، بيروت.

٨٣- بداية الفلسفة، هانز جورج غادامير، ترجمة: علي حاكم صالح. د. حسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط ١: ٢٠٠٢م.

٨٤- البداية والنهاية. أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير. تحقيق: د. عبدالله عبدالمحسن التركي، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ط١ ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٨٥- بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد. أحمد بن عبدالحليم بن تيمية تحقيق: د. موسى بن سليمان الدويش. مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط١/١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٨٦- بلاد الهند في العصر الإسلامي. د. عصام الدين عبدالرؤوف الفقي. دار الفكر العربي. القاهرة: ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

٨٧- البهائية تاريخها وعقائدها، عبدالرحمن الوكيل، ومعه: حقيقة البهائية، للشيخ محمدالخضر حسين، دار المدني، جدة، ط ٢: ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

٨٨- البهائية نقد وتحليل، إحسان إلهي ظهير، إدارة ترجمان السنة، لاهور- باكستان، ط٧: ١٩٨٤م - ١٤٠٤هـ.

٨٩- البهائية وجذورها البابية، عامر النجار، دار المنتخب العربي، بيروت، ط١: ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م.

٩٠- البوذية، هنري آرفون، ترجمة: هنري زغيب، المنشورات العربية،

باريس، توزيع: مؤسسة نوفل، بيروت، ط ٢: ١٩٨٥م.

٩١- البوذية تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها، د. عبدالله مصطفى نومسوك، أضواء السلف، الرياض، ط ١: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٩٢- بولس وتحريف المسيحية، هيم ماكبي، ترجمة: سميرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، ط ١: ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٩٣- بيان تلبيس الجهمية، الشيخ أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد بن عبدالرحمن بن قاسم.

٩٤- بيان مذهب الباطنية وبطلانه (جزء من كتاب: قواعد عقائد آل محمد)، محمد بن الحسن الديلمي، عني بتصحيحه: ر.شتروطمان، مكتبة المعارف، الرياض.

٩٥- البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، لابن عذارى المراكشي، دار الثقافة، بيروت، ط ٣: ١٩٨٣م.

٩٦- بين الدين والفلسفة، د. محمد يوسف موسى، العصر الحديث، بيروت، ط٢، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

- ت -

٩٧- تأثير الإسلام على الوثنية. فاروق إسماعيل. دار المعرفة الجامعية. الاسكندرية. ١٩٨٧م.

٩٨- تأثير الحكم الفارسية في الأدب العربي في العصر العباسي الأول، د. عيسى العاكوب، طلاس للنشر، دمشق، ط ١: ١٩٨٩م.

٩٩- تاج العروس من جواهر القاموس. محمد مرتضى الزبيدي. تحقيق: علي شيري. دار الفكر، بيروت: ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

- تاريخ ابن خلدون = ديوان المبتدأ والخبر.
١٠٠- تاريخ ابن الوردي، زين الدين عمر بن مظفر المعروف بابن الوردي، منشورات المطبعة الحيدرية، النجف، العراق، ط٢: ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.
١٠١- تاريخ الأدب التركي، د.حسين مجيب المصري، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ط١: ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م.
١٠٢- تاريخ الإسلام في الهند، عبدالمنعم النمر، دار العهد الجديد، القاهرة، ط١: ١٣٧٨هـ - ١٩٥٩م.
١٠٣- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي. تحقيق: د. عمر عبدالسلام التدمري. دار الكتاب العربي، بيروت. صدر تباعاً، ط١ (١٤٠٧ - ١٤٢١هـ) / (١٩٨٧م - ٢٠٠٠م).
١٠٤- التاريخ الأسود للكنيسية، بقلم القس ؛ دي روزا، ترجمهُ عن الألمانية: آسر حيبه، الدار المصرية للنشر، قبرص، القاهرة، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
١٠٥- تاريخ الأمم والملوك. محمد بن جرير الطبري. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. دار سويدان. بيروت. دت.
١٠٦- تاريخ الإنجيل والكنيسة، أحمد إدريس، دار حراء، مكة.
١٠٧- تاريخ بغداد. أحمد بن علي الخطيب. دار الكتاب العربي. بيروت. دت.
١٠٨- تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، د. عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ٢: ١٩٧٨م.

١٠٩- تاريخ التصوف في الإسلام، د.قاسم غني، ترجمه عن الفارسية: صادق نشأت، راجعه: د.أحمد ناجي القيسي، د.محمد مصطفى حلمي، الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية/ مكتبة النهضة المصرية، القاهرة: ١٩٧٠م.

١١٠- تاريخ الجمعيات السرية والحركات الهدامة، محمد عبدالله عنان، مؤسسة مختار، القاهرة: ١٩٩١م.

١١١- تاريخ الحروب الصليبية، ستيفن رنسيمان، نقله إلى اللغة العربية. د.السيد الباز العريني، ط٣: ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

١١٢- تاريخ حكماء الإسلام المعروف بتتمة صوان الحكمة[1]، ظهير الدين البيهقي، تحقيق: ممدوح حسن محمد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١: ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

١١٣- تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند. مسعود الندوي. دار العربية..

١١٤- تاريخ الزمان، لأبي الفرج جمال الدين ابن العبوي، دار المشرق، بيروت: ١٩٩١م.

١١٥- تاريخ السيخ الديني والسياسي من القرن الخامس عشر إلى القرن التاسع عشر (١٤٩٩- ١٨٤٩م)، د. خليل عبدالحميد عبدالعال، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية: ١٩٨٧م.

- تاريخ الطبري = تاريخ الأمم والملوك.

١١٦- تاريخ فاتح العالم (جهانكشاي)، عطا ملك الجويني، ترجمه عن

---

(١) طبع طبعة أقل جودة من قبل د. رفيق العجم باسم: "تتمة صوان الحكمة" نشر دار الفكر اللبناني في طبعته الأولى، سنة ١٩٩٤م. وهذا هو الذي سماه به مؤلفه كما ورد في ترجمته في كتب التراجم، ينظر الأعلام: ٤/ ٢٩٠.

الفارسية : د.محمد التونجي، دار الملاح للطباعة والنشر، ط١ ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

١١٧- تاريخ الفكر الأوروبي في العصر الحديث (١٦٠١- ١٩٧٧م)، رونالد سترومبرج. ترجمة : أحمد الشيباني، دار القارىء العربي، القاهرة، ط٣: ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

١١٨- تاريخ الفلسفة إميل برهييه، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط٢: ١٩٨٧م - ١٩٩٣م.

١١٩- تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، يوسف كرم، دار القلم، بيروت، لبنان.

١٢٠- تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، دار القلم، بيروت.

١٢١- تاريخ الفلسفة العربية، حنا الفاخوري، خليل الجر، دار الجيل، بيروت، ط٣: ١٩٩٣م.

١٢٢- تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل، ترجمة : د. زكي نجيب محمود، د. محمد فتحي الشنيطي، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ط٢: ١٩٦٧م (ج٢: ١٩٧٧م).

١٢٣- تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت. ج. دي بور، ترجمة : د. محمد عبدالهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، بيروت، ط٥: ١٩٨١م.

١٢٤- تاريخ الفلسفة والعلم في أوربا الوسيطية، جونسو - بوجوان، ترجمة : د. علي زيعور، د. علي مقلد، مؤسسة عز الدين للنشر، بيروت : ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

١٢٥- تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، دار القلم، بيروت.

١٢٦- تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، د. ماجد

فخري، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، مارس ١٩٩١م.
١٢٧- التاريخ الكبير. اسماعيل بن ابراهيم البخاري. دار الكتب العلمية، بيروت.
١٢٨- تاريخ الكنيسة، جون لوريمر، ترجمة عزرا مرجان، دار الثقافة، القاهرة، ط١.
١٢٩- تاريخ الكنيسة السريانية الشرقية. الأب ألبير أبُونا، دار المشرق، بيروت، ط٣: ١٩٩٢م.
١٣٠- تاريخ مختصر الدول. ابن العبري. ط١، لا توجد بيانات نشر أخرى.
١٣١- تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندوباكستانية وحضارتهم، أحمد محمود الساداتي، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، ط٣.
١٣٢- تاريخ مصر من أقدم العصور إلى الفتح الفارسي، جيمس هنري برستد، ترجمة: د. حسن كمال، راجعه وصححه: محمد حسنين الغمراوي بك، مكتبة مدبولي، القاهرة: ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
١٣٣- تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ميرسيا إلياد، ترجمة: عبدالهادي عباس، دار دمشق، دمشق، ط ١: ١٩٨٦ - ١٩٨٧م.
١٣٤- التاريخ اليهودي: الديانة اليهودية وطأة ثلاثة آلاف سنة، اسرائيل شاحاك، ترجمة: صالح علي سوادح، بيسان للنشر، بيروت، ط ١: ١٩٩٥م.
١٣٥- تأملات في دنيا الله، د.مطصفى محمود، دار أخبار اليوم، القاهرة، أكتوبر، ٢٠٠٢م.
١٣٦- التاو (تي - تشينغ): إنجيل الحكمة التاوية في الصين، لاو تسو،

ترجمة وشرح وتعليق: فراس السواح، دار علاء الدين، دمشق، ط ١: ١٩٩٨م.

١٣٧- تأويل مختلف الحديث. عبدالله بن مسلم بن قتيبة. تحقيق: محمد محي الدين الأصفر. المكتب الإسلامي / دار الشروق بيروت. ط١ / ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

١٣٨- التبصير في الدين. أبو المظفر الاسفراييني. تحقيق: كمال الحوت. عالم الكتب. بيروت. ط١/ ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

١٣٩- تتمة الأعلام للزركلي، محمد خير رمضان يوسف، دار ابن حزم، بيروت، ط١: ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

- تتمة صوان الحكمة = تاريخ حكماء الإسلام.

- التجديد الروحي، ماليس روثفن، وهو الفصل السادس من كتابه: "الإسلام في العالم" ترجمة: عبدالحفيظ الزياني، نشر ضمن كتاب: " من قضايا الفكر الإسلامي كما يراها بعض المستشرقين".

١٤٠- تجريد التوحيد للنفري: (دراسة عن) محمد عبدالجبار النفري وتصوفه، د. جمال أحمد المرزوقي، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط ١: ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.

١٤١- تجريد التوحيد المفيد، أحمد بن علي المقريزي (ت٨٤٥هـ)، حققه وقدم له: علي محمد العمران، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٧هـ.

١٤٢- التحفة العراقية في الأعمال القلبية، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق ودراسة: د. يحيى محمد الهنيدي، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١:

١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.

١٤٣- تحفة المريد على جوهرة التوحيد. إبراهيم بن محمد البيجوري. طبعة مصطفى البابي الحلبي. القاهرة ١٣٥٨هـ - ١٩٣٩م.

١٤٤- تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن الهند: ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م.

١٤٥- تذكرة الحفاظ، شمس الدين محمد الذهبي، ومعه: كتاب ذيل الحفاظ، لتلميذه أبي المحاسن الحسيني الدمشقي، وكتاب لحظ الألحاظ بذيل طبقات الحفاظ، لمحمد بن فهد المكي، وكتاب ذيل طبقات الحفاظ للسيوطي، تصحيح: عبدالرحمن بن يحيى العلمي، دار إحياء التراث العربي.

١٤٦- تراث الإسلام، الفرد جيوم ومستشرقون آخرون من لجنة الجامعيين لنشر العلم، نشر مكتبة الآداب، القاهرة: ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

١٤٧- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، ترجمها: عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٤: ١٩٨٠م.

١٤٨- تزيين الأسواق بتفصيل أشواق العشاق، داود الأنطاكي الضرير، تحقيق وشرح: د. محمد التونجي، عالم الكتب، ط١: ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

١٤٩- التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي، عبدالقادر أحمد عطا، دار الجيل، بيروت، ط١: ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

١٥٠- التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، د. زكي مبارك، مطبعة الرسالة، القاهرة، ط ١: ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م.
١٥١- التصوف البوذي والتحليل النفسي، د. ت. سوزوكي، ترجمة: ثائر ديب، تقديم: وفيق خنسه، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، ط ١: ١٩٩٦م.
١٥٢- التصوف بين الحق والخلق، محمد فهر شفقة، الدار السلفية، الكويت، ط٣: ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
١٥٣- التصوف الثورة الروحية في الإسلام، د. أبو العلا عفيفي، دار المعارف، القاهرة، ط ١: ١٩٦٣م.
١٥٤- التصوف في الإسلام، د. عمر فروخ، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
١٥٥- التصوف في مصر إبان العصر العثماني، د. توفيق الطويل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٨م..
١٥٦- التصوف المقارن، د. محمد غلاب، مكتبة نهضة مصر، القاهرة.
١٥٧- التصوف المنشأ والمصادر، إحسان إلهي ظهير، إدارة ترجمان السنة، لاهور باكستان، ط ١: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
١٥٨- التصوف وفريد الدين العطار، د. عبدالوهاب عزام، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٤هـ - ١٩٤٥م.
١٥٩- التصوف والفلسفة، ولتر ستيس، ترجمة: أد. إمام عبدالفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة: ١٩٩٩م.
١٦٠- التصوف ولمتصوفة، جان شو فليي، ترجمة: عبدالقادر قنيني، أفريقيا الشرق، بيروت/ الدار البيضاء: ١٩٩٩م.

١٦١- التصوف والمتصوفة في مواجهة الإسلام، عبدالكريم الخطيب، دار الفكر العربي، ط١: ١٩٨٠م.
١٦٢- تطور الفكر والدين في مصر القديمة، جيمس هنري برستد، ترجمة: زكي سوس، دار الكرنك، القاهرة، ١٩٦١م.
١٦٣- (كتاب) التعريفات، علي بن محمد الشريف الجرجاني، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٥م.
- تفسير الطبري = جامع البيان.
١٦٤- تفسير القرآن، لأبي المظفر منصور بن محمد بن عبدالجبار السمعاني، تحقيق: ياسر إبراهيم / غنيم عباس، دار الوطن، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م.
١٦٥- تفسير القرآن العظيم. أبو الفداء إسماعيل بن كثير. دار إحياء الكتب العربية. القاهرة.
١٦٦- التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، د. حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١: ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م[1].
- التفسير الكبير = مفاتيح الغيب.
- التفكير الديني في العالم قبل الإسلام = من آدم عليه السلام إلى محمد ﷺ.
١٦٧- تقريب التهذيب. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. تحقيق: أبو الأشبال صغير أحمد شاغف. دار العاصمة. الرياض. ط١/ ١٤١٦هـ.

(١) هذا المرجع يعتبر من المصادر الرئيسة لرسائل ابن سينا حيث احتوى على ثلاث وعشرين رسالة من رسائل ابن سينا الصغيرة، تشغل الصفحات (٨٦-٣٤٦) بعضها نشر في مجاميع سابقة، والقسم الآخر ينشر لأول مرة.

١٦٨- التكملة لوفيات النقلة، عبدالعظيم بن عبدالقوي المنذري، تحقيق : د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢ ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
١٦٩- التكوين التاريخي للأمة العربية : دراسة في الهوية والوعي، د. عبدالعزيز الدوري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٣: ١٩٨٦م.
١٧٠- تلبيس إبليس، عبدالرحمن بن علي بن الجوزي، تحقيق : د. السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١ : ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
١٧١- تلفيق الأخبار وتلقيح الآثار في وقائع قزان وبلغار وملوك التتار، م.م. الّرمزي. قدم له وعلق عليه : إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ط١ ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
١٧٢- تنبيه الغبي بتبرئة ابن عربي، الحافظ جلال الدين السيوطي، تحقيق وتعليق : محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة.
١٧٣- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع. محمد بن أحمد الملطي الشافعي. تحقيق : يمان بن سعد الدين المياديني. رمادي للنشر (الدمام)، المؤتمن للتوزيع (الرياض). ط١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
١٧٤- تهذيب الأسماء واللغات. محيي الدين النووي. دار الكتب العلمية. بيروت. دت.
١٧٥- تهذيب التهذيب. الحافظ ابن حجر العسقلاني. دائرة المعارف النظامية. حيدر آباد، الهند. ط١/ ١٣٢٥هـ.
١٧٦- تهذيب الكمال في أسماء الرجال. جمال الدين المزي. تحقيق : د.

بشار عواد معروف. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط١، ط٢ / ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.

١٧٧- تهذيب اللغة. محمد بن أحمد الأزهري. تحقيق : عبدالسلام هارون، وآخرون. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، القاهرة. دت.

١٧٨- التوحيد والنبوة والقرآن في حوار المسيحية والإسلام، د. السيد محمد الشاهد، هانس كونج، جوزيف فان إس. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط١: ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

- ث -

١٧٩- الثقافة الروحية في إنجيل برنابا، محمود علي قراعة، لا توجد بيانات نشر.

- ج -

١٨٠- جامع البيان عن تأويل آي القرآن. أبو جعفر بن جرير الطبري. تحقيق أحمد ومحمود شاكر، دار المعارف، القاهرة. دت. طبعة أخرى غير محققة : دار الفكر : ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م.

١٨١- جامع التواريخ، رشيد الدين فضل الله الهمداني، نقله إلى العربية : د. فؤاد عبدالمعطي الصياد، راجعه وقدم له : د. يحيى الخشاب، دار النهضة العربية، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.

١٨٢- جامع الرسائل، لابن تيمية، تحقيق : د. محمد رشاد سالم، مكتبة المدني، جدة، ط١: ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م.

١٨٣- الجامع لأحكام القرآن. لأبي عبدالله القرطبي. لا توجد بيانات نشر.

١٨٤- الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، الخطيب البغدادي،

تحقيق: د.محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض: ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

١٨٥- جامع المسائل (مج١-٤)، الشيخ أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط ١: ١٤٢٢هـ.

١٨٦- الجانب المظلم في التاريخ المسيحي، هيلين إيليربي، ترجمه وقدم له: د. سهيل زكار، دار ابن قتيبة، دمشق/ بيروت، ط١: ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م

١٨٧- جذور البلاء، عبدالله التل، المكتب الإسلامي، بيروت / دمشق.

١٨٨- الجرح والتعديل. لأبي محمد عبدالرحمن بن محمد بن ادريس الرازي. مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدر أباد. الهند. ط١.

١٨٩- جلاء الأفهام في فضل الصلاة والسلام على خير الأنام. ابن قيم الجوزية. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبدالقادر الأرنؤوط. دار العروبة. الكويت. ط٢ / ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

١٩٠- جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، نعمان خير الدين الآلوسي، قدم له: علي السيد صبح المدني، مطبعة المدني: ١٤١٠هـ - ١٩٨١م.

١٩١- جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام، د. عناية الله إبلاغ الأفغاني، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط ١: ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

١٩٢- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح. أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، تحقيق د. علي ناصر وآخرون، دار العاصمة. الرياض. ط١ / ١٤١٤هـ.

- ح -

١٩٣- الحاوي للفتاوى. عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي. تحقيق : محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية. بيروت ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

١٩٤- الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة. زكريا بن محمد الأنصاري. تحقيق : د. مازن المبارك. دار الفكر المعاصر. بيروت. ط١/ ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

١٩٥- الحركة الصوفية في الإسلام، د. محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية: ١٩٩٤م.

١٩٦- الحركة العربية القومية في مائة عام (١٨٧٥ - ١٩٨٢م) نخبة من الباحثين، إشراف وتحرير : ناجي علوش، دار الشروق، عمان الأردن، ط ١ : ١٩٩٧م.

١٩٧- حركة القوميين العرب، محمد جمال باروت، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، دمشق، ط١ : ١٩٩٧م.

١٩٨- حضارات الهند، غوستاف لوبون، نقله إلى العربية : عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي وشركاه) القاهرة، ط ١ : ١٣٦٧هـ - ١٣٤٨هـ.

١٩٩- حقيقة البابية والبهائية، د.محسن عبدالحميد، المكتب الإسلامي، بيروت/ دمشق، ط ٢ : ١٣٩٥هـ.

٢٠٠- حكمة الصين، هـ. فان براج، ترجمة : موفق المشنوق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط ١ : ١٩٩٨م.

٢٠١- الحلل السندسية في الأخبار التونسية، محمد بن محمد الأندلسي

الوزير السراج، تقديم وتحقيق : محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١ : ١٩٨٥م.

٢٠٢- الحوار الإسلامي المسيحي الفرص والتحديات، د. يوسف الحسن، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط١ : ١٩٩٧م.

٢٠٣- الحوار الإسلامي المسيحي، بسام داود عجك، دار قتيبة، دمشق، ط١ : ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٢٠٤- الحوار المسيحي الإسلامي رؤية جديدة، هاني لبيب.

٢٠٥- الحيوان، عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق وشرح : عبدالسلام محمد هارون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- خ -

- الخطط المقريزية = المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار.

٢٠٦- خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر. محمد أمين بن فضل الله بن محمد المحبي. دار صادر. بيروت. دت.

- د -

٢٠٧- دائرة المعارف الإسلامية، أصدرها مجموعة من المستشرقين، ترجمة وتحرير : إبراهيم زكي خورشيد وآخرون : ط١ ١٩٣٣م، تصوير دار المعرفة، بيروت. ط٢ : ١٩٦٩م، مؤسسة دار الشعب، القاهرة[1].

---

(١) اعتمدت على ط٢، إلا أنها تنتهي عند حرف (خ)، وأكملت من ط١ التي تنتهي عند بداية حرف (ع). وتم مؤخراً طباعتها كاملة من قبل مركز الشارقة للإبداع الفكري، والهيئة المصرية العامة للكتاب؛ ولكن للأسف حُذِفت كثيرٌ من المواد والمداخل في طبعاتها السابقة، بطريقة انتقائية لا تستند إلى أساس علمي. =

٢٠٨- الداء والدواء، ابن قيم الجوزية، تحقيق : علي حسن عبدالحميد، دار ابن الجوزي، الدمام، ط ١ : ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

٢٠٩- درء تعارض العقل والنقل. أبو العباس ابن تيمية. تحقيق : د. محمد رشاد سالم. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. الرياض. ط١/١٤٠٨هـ - ١٩٨١م.

٢١٠- دراسات في التصوف الإسلامي شخصيات ومذاهب، د. محمد جلال شرف، دار النهضة العربية، بيروت : ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م[1].

٢١١- دراسات في فلسفة العصور الوسطى، د.ماهر عبدالقادر، ود.حربي عباس عطيتو، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٩م.

٢١٢- الدرر السنية في الأجوبة النجدية : مجموعة رسائل ومسائل علماء نجد الأعلام، جمع : عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الجديدة (١٤١٣هـ - ١٤٢٠هـ).

٢١٣- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة. أحمد بن حجر العسقلاني. تحقيق : محمد سيد جاد الحق. دار الكتب الحديثة. القاهرة. ط ٢ : ١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م.

= أما الجزء المتبقي من حرف (ع - ي) فترجم بإيجاز شديد مع حذف مواد كثيرة، واحتل ثلث المطبوع الموجز من الموسوعة. ولو سار أصحاب هذه الطبعة على النهج الذي سار عليه الأساتذة المصريون: إبراهيم خورشيد وزملاؤه لكان أفضل وأتم وأكثر نفعاً: حيث كانت تترجم المواد والمداخل كاملة دون حذف أو تصرف، ثم يعقب عليها باحثون إسلاميون لدفع ما فيها من أخطاء أو شبه.

(١) الطبعة الأولى من هذا الكتاب صدرت عن دار المطبوعات الجامعية بالإسكندرية سنة ١٩٧٥م بعنوان: "التصوف الإسلامي في مدرسة بغداد". وتزيد هذه الطبعة على فصول الكتاب التسعة فصلاً واحداً عن الحلاج. ولم يشر المؤلف إلى طبعة الكتاب الأولى.

٢١٤- الدر المنثور في التفسير المأثور، جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت، ط١: ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.
٢١٥- دروس في تاريخ الفلسفة، د. إبراهيم مدكور/ يوسف كرم، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٣م.
٢١٦- دعوى وحدة الأديان: أهدافها حكمها خطرها، جمع وإعداد: أبو أنس علي بن حسين أبو لوز، وأبو عبدالله حمود بن عبدالله المنطر. دار المسلم، الرياض، ط١ ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
٢١٧- دعوة التقريب بين الأديان: دراسة نقدية في ضوء العقيدة الإسلامية، د. أحمد بن عبدالرحمن القاضي، دار ابن الجوزي، الدمام، ط١، ١٤٢٢هـ.
٢١٨- دعوة جمال الدين الأفغاني في ميزان الإسلام، مصطفى فوزي بن عبدالمطلب غزال، دار طيبة، الرياض، ط١ ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
٢١٩- دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، الأب: جانٍ كُمْبي، دار المشرق، بيروت (بمساهمة الرابطة الكاثوليكية لمساعدة الشرق الأدنى) ط ١: ١٩٩٤م.
٢٢٠- الديانات القديمة. أبوزهرة. دار الفكر العربي.دت.
٢٢١- ديانة مصر الفرعونية الوحدانية والتعدد، إريك هورنونج، ترجمة: د. محمود ماهر طه، مصطفى أبو الخير، مكتبة مدبولي، القاهرة.
٢٢٢- الديانة المصرية القديمة، ياروسلاف تشرني، ترجمة: د. أحمد قدري، د. محمود ماهر طه، دار الشروق، القاهرة، ط ١: ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م.
٢٢٣- الديباج المذهب. ابراهيم بن علي فرحون. تحقيق: د. محمد

الأحمدي أبو النور. دار التراث. القاهرة. دت.
٢٢٤- ديموقريطس، د.علي سامي النشار، د.علي عبدالمعطي محمد، د.محمد عبودي إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية.
٢٢٥- الدين الطبيعي، جاكلين لاغريه، ترجمة : منصور القاضي المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١ : ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
٢٢٦- ديوان الرصافي، معروف الرصافي، دار مكتبة الحياة، بيروت.
٢٢٧- ديوان لبيد بن ربيعة، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: د. حنا نصر الحتي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م.
٢٢٨- ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر. عبدالرحمن بن خلدون. تحقيق خليل شحادة. دار الفكر. بيروت. ط١/ ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

- ذ -

٢٢٩- ذيل الأعلام، أحمد العلاونة، دار المنارة، جدة، ط ١ : ١٤٠٨هـ - ١٩٩٨م.
٢٣٠- ذيل تاريخ بغداد. محمد بن محمود بن الحسن، المعروف بابن النجار. صحح بمشاركة د. قيصر فرح. دار الكتاب العربي. بيروت. دت.
- ذيل تذكرة الحفاظ، لأبي المحاسن = انظر تذكرة الحفاظ للذهبي.
- ذيل تذكرة الحفاظ، للسيوطي = انظر تذكرة الحفاظ للذهبي.
٢٣١- الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب زين الدين أبي الفرج عبدالرحمن بن شهاب الدين أحمد البغدادي ثم الدمشقي الحلبي.

دار المعرفة. بيروت. لبنان. دت.

- ر-

٢٣٢- ربحت محمد ولم أخسر المسيح، د.عبدالمعطي الدالاتي، دار الشهاب، بيروت، ط١: ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

٢٣٣- رجاء جارودي وإسلام أبيض، د. سعد ظلام، دار نهضة الشرق، القاهرة، ١٩٩٧م.

- الرحلة المراكشية = مرآة المساوىء الوقتية.

٢٣٤- رحلتي من الشك إلى الإيمان، مصطفى محمود، دار المعارف، القاهرة، ط١٣.

٢٣٥- الرد على أبي الحسن الشاذلي في حزبه،لشيخ الإسلام ابن تيمية، حققه: د.سمية علي أحمد، دار الصحابة، طنطا، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤م.

٢٣٦- الرد على الأخنائي، أبو العباس ابن تيمية. تحقيق عبدالرحمن المعلمي. الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء. الرياض: ١٤٠٤هـ.

٢٣٧- الرد على البكري. أبو العباس ابن تيمية. الدار العلمية. دلهي، الهند. ط٢/ ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٢٣٨- الرد على القائلين بوحدة الوجود، العلامة علي بن سلطان القاري، دراسة وتحقيق: علي رضا بن عبدالله بن علي رضا، دار المأمون للتراث، دمشق، ط١: ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٢٣٩- الرد على المنطقيين. أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، إدارة ترجمان السنة. لاهور/ باكستان، ط٤: ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٢٤٠- الرد القويم لما جاء به الترابي والمجادلون عنه من الافتراء والكذب المهين، الشيخ الأمين الحاج محمد أحمد، مركز الصف الالكتروني، ط١: ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
٢٤١- رسائل وفتاوى في ذم ابن عربي الصوفي، جمع وتحقيق: د.موسى بن سليمان الدويش، ط١: ١٤١٠هـ.
٢٤٢- رسالة في التسامح، جون لوك، ترجمها عن اللاتينية مع مقدمة مستفيضة وتعليقات: د. عبدالرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١: ١٩٨٨م.
٢٤٣- رسل ثلاثة لإله واحد، روجيه أرنلديز، ترجمة: وديع مبارك، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط١: ١٩٨٨م.
٢٤٤- الرمز الشعري عند الصوفية، د. عاطف جودة نصر، دار الأندلس، بيروت، ط٣: ١٩٨٣م.
٢٤٥- روجيه غارودي من الإلحاد إلى الإيمان: لقاءات ومحضرات، إعداد: رامي كلاوي، دار قتيبة، دمشق، ط٢: ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
٢٤٦- روجيه غارودي والمشكلة الدينية، محسن الميلي، دار قتيبة، دمشق، ط١: ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
٢٤٧- روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، إتين جلسون، ترجمة وتعليق: د. إمام عبدالفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٣، ١٩٦٦م.
٢٤٨- الروح والجسد، مصطفى محمود، دار المعارف، القاهرة، ط٧.
٢٤٩- روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ابن قيم الجوزية، راجعه: د.

السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١: ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٢٥٠- الروض المعطار في خبر الأقطار. محمد بن عبدالمنعم الحميري. تحقيق : د. إحسان عباس. مكتبة لبنان. بيروت. ط٢/ ١٩٨٤م.

٢٥١- الريحانيات، أمين الريحاني، دار الجيل، بيروت، ط١٠.

- ز -

٢٥٢- زعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت: ١٩٧٩م.

- س -

٢٥٣- السر الأعظم، مصطفى محمود، دار أخبار اليوم، القاهرة، أغسطس، ٢٠٠٢م.

٢٥٤- السر المصون في شريعة الفرمسون، الأب لويس شيخو، دار الرائد اللبناني، بيروت. مصور عن طبعة المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت : ١٩١٠م.

٢٥٥- سعدي الشيرازي شاعر الإنسانية : عصره. حياته. وديوانه "البوستان". د. محمد موسى هنداوي، مكتبة الخانجي، القاهرة : ١٩٥١م.

٢٥٦- سلسلة الأحاديث الصحيحة. محمد ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي. ط٤/ ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٢٥٧- سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، محمد خليل بن علي المرادي، دار البشائر الإسلامية / ودار ابن حزم، بيروت، ط ٣: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٢٥٨- سمط الحقائق، لداعي الدعاة القاضي الإسماعيلي: علي بن حنظفة بن أبي سالم الوادعي، حققه وعلق عليه المحامي: عباس العزاوي، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق: ١٩٥٣م.

٢٥٩- سنن ابن ماجه. محمد بن يزيد القزويني. تحقيق: د. بشار عواد معروف، دار الجيل، بيروت، ط ١: ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٢٦٠- سنن أبي داود. سليمان بن الأشعث السجستاني. وبهامشه معالم السنن للخطابي. تحقيق: عزت الدعاس، وعادل السيد. نشر محمد علي السيد. القاهرة: ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م.

٢٦١- سنن البيهقي. أحمد بن الحسين البيهقي. وبهامشه الجوهر النقي لابن التركماني. دار المعرفة. بيروت..

٢٦٢- سنن الترمذي.محمد بن عيسى بن سورة.تحقيق: بشار عواد معروف، دار الجيل/ دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ٢: ١٩٩٨م.

٢٦٣- سنن الدارقطني. علي بن عمر الدارقطني. وبذيله التعليق المغني على الدارقطني. لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي. تحقيق: عبدالله هاشم المدني. دار المحاسن للطباعة. القاهرة. ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

٢٦٤- ** سنن الدارمي = مسند الدرامي.

٢٦٥- السنن الكبرى، أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: حسن عبدالمنعم شلبي وآخرون، أشرف عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١: ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

٢٦٦- سنن النسائي (المجتبى). أحمد بن شعيب النسائي. بشرح السيوطي

وحاشية السندي. اعتنى به عبدالفتاح أبو غدة. مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب.ط١/ ١٤٠٦هـ. ١٩٨٦م.

٢٦٧- السهروردي المقتول مؤسس المذهب الإشراقي، هنري كوربان (ضمن كتاب شخصيات قلقة في الإسلام).

٢٦٨- السيد إبراهيم الدسوقي، أحمد عز الدين عبدالله خلف الله، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة.

٢٦٩- سير أعلام النبلاء. محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي. تحقيق : شعيب الأرنؤوط وآخرون. مؤسسة الرسالة. بيروت ط١/ ١٤٠٢هـ - ١٤٠٥هـ، ١٩٨٢- ١٩٨٥م.

٢٧٠- السيرة النبوية، عبدالملك بن هشام المعافري، تحقيق : مصطفى السقا وآخرون، مؤسسة علوم القرآن، ط٢.

٢٧١- سيف الله علي من كذب على أولياء الله، صنع الله بن صنع الله الحلبي الحنفي، تحقيق: علي رضا بن عبدالله بن علي رضا، دار الوطن، الرياض، ط ١ : ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

- ش -

٢٧٢- الشامل في أصول الدين، أبي المعالي الجويني، تحقيق: ر.م. فرانك، مؤسسة مطالعات إسلامي طهران ١٣٦٠ش.

٢٧٣- شبهات وانحرافات في التفكير الإسلامي المعاصر، توفيق علي وهبه، دار اللواء، الرياض، الطبعة الخامس : ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٢٧٤- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية. محمد بن محمد مخلوف. دار الفكر.

٢٧٥- شخصيات قلقة في الإسلام، تأليف وترجمة : د. عبدالرحمن

بدوي، سينا للنشر، القاهرة، ط٣ ١٩٩٥م.
٢٧٦- شذرات الذهب في أخبار من ذهب. ابن العماد الحنبلي : عبدالحي بن أحمد بن محمد. تحقيق وتخريج : عبدالقادر، وابنه محمود الأناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ط١ ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.
٢٧٧- شرح ديوان إليا أبو ماضي، تقديم ودراسة: حجر العاصي، دار الفكر العربي، بيروت، ط ١ : ١٩٩٩م.
٢٧٨- شرح العقيدة الطحاوية. علي بن أبي العز الحنفي. تحقيق: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي وشعيب الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط٢/ ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
٢٧٩- شرح الكوكب المنير. ابن النجار الفتوحي. تحقيق : د. محمد الزحيلي، ود. نزيه حماد. جامعة الملك عبدالعزيز. جده. ط١/ ١٤٠٠هـ - ١٩٨٨م.
٢٨٠- شرح المقاصد، مسعود بن عمر التفتازاني. تحقيق: عبدالرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط١: ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م.
٢٨١- شرح مشكل الآثار. أبو جعفر الطحاوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة،بيروت، ط١ : ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م.
٢٨٢- شطحات الصوفية، د. عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٣: ١٩٧٨م.
٢٨٣- الشعر العربي في المهجر (أمريكا الشمالية)، د.إحسان عباس، د.محمد نجم، دار صادر، بيروت، ط٣: ١٩٨٢م.
٢٨٤- شعر عمر بن الفارض : دراسة في فن الشعر الصوفي، د. عاطف جودة نصر، دار الأندلس، بيروت.

٢٨٥- الشعوبية وأثرها الاجتماعي والسياسي في الحياة الإسلامية. د. زاهية قدورة. المكتب الإسلامي. بيروت / دمشق. ط١/١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٢٨٦- الشعوبية ودورها التخريبي في مجال العقيدة الإسلامية، حسن حميد عبيد الغرباوي، وزارة الثقافة والإعلام / دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد : ١٩٩٣م.

٢٨٧- شفاء العليل، لابن القيم، تحقيق : عمر الحفيان، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١ : ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

٢٨٨- الشنتوية الكونفوشية، د. أسعد السحمراني، دار النفائس، بيروت، ط١ : ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٢٨٩- شهيدة العشق الإلهي : رابعة العدوية، عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ٤ : ١٩٧٨م.

٢٩٠- الشيخ أحمد العلوي الصوفي المستغانمي الجزائري : حياته تصوفه إرثه وصيته، د.مارتن لنجز الشهير بالحاج أبي بكر سراج الدين، نقله إلى العربية : د. محمد إسماعيل الموافي، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط ١ : ١٩٧٣م.

- ص -

٢٩١- صحيح البخاري مطبوع مع شرحه فتح الباري، انظر فتح الباري.

٢٩٢- صحيح سنن ابن ماجه. محمد ناصر الدين الألباني. نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج الرياض. ط١/١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

٢٩٣- صحيح سنن أبي داود. محمد ناصر الدين الألباني. نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج الرياض. ط١/١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

٢٩٤- صحيح سنن الترمذي. محمد ناصر الدين الألباني. نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج. الرياض. ط١/ ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٢٩٥- صحيح سنن النسائي. محمد ناصر الدين الألباني. نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج. الرياض. ط١/ ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.

٢٩٦- صحيح مسلم. مسلم بن الحجاج النيسابوري. تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي. نشر الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء. الرياض ١٤٠٠هـ - ١٩٠٨م.

٢٩٧- صفة الصفوة، جمال الدين أبي الفرج ابن الجوزي، تحقيق وتخريج : محمود فاخوري، د. محمد رواس قلعه جي، دار المعرفة، بيروت، ط٣ ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٢٩٨- صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، د. كامل مصطفى الشيبي، دار المناهل، بيروت، ط١ ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٢٩٩- الصفدية لابن تيمية. تحقيق : د. محمد رشاد سالم. ط/١٤٠٦هـ. لا توجد أي بيانات أخرى.

٣٠٠- الصلة. خلف بن عبدالملك ابن بشكوال. تحقيق : إبراهيم الأبياري. دار اكلتاب المصري / القاهرة، ودار الكتاب اللبناني / بيروت.ط١/ ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.

٣٠١- الصلة بين التصوف والتشيع، د. كامل مصطفى الشيبي، دار الأندلس، بيروت، ط٣، ١٩٨٢م.

٣٠٢- صن ميونغ موون والكنيسة الموحدة، جيمز بيور نستاند، نشر ضمن كتاب "الكنيسة الموحدة وصن ميونغ موون "، إعداد : لجنة الترجمة في دار النمير، دار النمير، دمشق، ط١ ١٩٨٨م.

٣٠٣- الصوارم الحداد القاطعة لعلائق أرباب الاتحاد، بدر الدين محمد بن علي الشوكاني، دراسة وتحقيق وتعليق : د. محمد بن ربيع هادي المدخلي، دار الحريري للطباعة، ط ١ : ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٣٠٤- صورة الهند: مختارات لكوكبة من مفكري الهند، ترجمة : عدنان بغجاتي، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق / المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، نيودلهي، ط١ : ١٩٩٦م.

٣٠٥- صوفيات شيخ الأزهر، عبدالله السبت، الدار السلفية، الكويت، ط١ : ١٤٠١هـ - ١٩٨٢م.

٣٠٦- الصوفية في الإسلام، رينولد ألن نيكلسون، ترجمه وعلق عليه : نور الدين شريبه، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٧١هـ - ١٩٥١م.

٣٠٧- صيد الخاطر، عبدالرحمن بن الجوزي، تحقيق : د. عبدالرحمن البر، دار اليقين، المنصورة، مصر ط ١ : ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

- ط -

٣٠٨- طائفة الدروز تاريخها وعقائدها، د. محمد كامل حسين، دار المعارف، القاهرة، ط٢.

- طبقات ابن سعد = الطبقات الكبرى.

- طبقات أكبري = المسلمون في الهند.

٣٠٩- طبقات الشافعية الكبرى. عبدالوهاب بن علي السبكي. تحقيق : محمود محمد الطناحي، وعبدالقادر محمد الحلو. دار إحياء الكتب العربية.

٣١٠- الطبقات الكبرى لابن سعد. دار صادر، بيروت..

٣١١- الطرق الصوفية في مصر : نشأتها ونظمها وروادها، د. عامر

النجار، دار المعارف، القاهرة، ط٦.

٣١٢- الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية (١٨٨١ - ١٩٣٩م)، التيلي العجيلي، منشورات كلية الآداب بمنوبة، جامعة تونس الأولى : ١٩٩٢م.

٣١٣- طه حسين في ميزان العلماء والأدباء، محمود مهدي الاستانبولي، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ط١ : ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

- ع -

٣١٤- عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم (مصر ما بين ١٨٣٣ - ١٨٣٥م)، إدوار وليم لاين، ترجمة : سهير دَسّوم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ١ : ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٣١٥- عالم الأسرار، مصطفى محمود، دار أخبار اليوم، القاهرة.

٣١٦- العثمانيون في التاريخ والحضارة، د. محمد حرب، دار القلم، دمشق، ط١ : ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

٣١٧- العرب والعولمة : بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، تحرير أسامة أمين الخولي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ديسمبر ١٩٩٨م.

٣١٨- العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، محمد حامد الناصر، مكتبة الكوثر، الرياض، ط١ : ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م.

٣١٩- العصريون معتزلة اليوم، يوسف كمال، دار الوفاء، المنصورة بمصر، ط٢: ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٣٢٠- العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين. محمد بن أحمد الفاسي المكي. تحقيق : محمد حامد الفقي. مؤسسة الرسالة. ط٢/ ١٤٠٦هـ -

١٩٨٦م.

٣٢١- عقيدة الدروز عرض ونقد، د. محمد أحمد الخطيب، دار عالم الكتب، الرياض، ط٣: ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م.

٣٢٢- العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الديانة الإسلامية، أجناس جولدتسيهر، نقله إلى اللغة العربية وعلق عليه: محمد يوسف موسى وآخرون، دار الكاتب المصري، القاهرة، ط١: ١٩٤٦م.

٣٢٣- عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية. أبو العباس الغبريني أحمد بن أحمد بن عبدالله. حققه : عادل نهويض. لجنة التأليف والترجمة والنشر. بيروت. ط١/ ١٩٦٩م.

٣٢٤- عيون الأخبار وفنون الآثار (السبع الخامس)، الداعي المطلق إدريس عماد الدين القرشي، تحقيق : مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت.

٣٢٥- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة، دار الثقافة، بيروت، ط٣: ١٤٠١هـ- ١٩٨١م.

- غ -

٣٢٦- غريب الحديث. أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي. تحقيق : د. عبدالكريم إبراهيم العزباوي. مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى. مكة المكرمة. ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٣٢٧- غريب الحديث، أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، ط١: ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

٣٢٨- الغريبين في القرآن والحديث، أبوعبيد أحمد بن محمد الهروي،

تحقيق: أحمد فريد المزيدي، مكتبة نزار الباز، مكة- الرياض، ط١: ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م.

٣٢٩- الغنية لطالبي طريق الحق، عبدالقادر الجيلاني، المكتبة الشعبية.

- ف -

٣٣٠- الفتاوى الحديثية. ابن حجر الهيثمي. مطبعة مصطفى البابي الحلبي. القاهرة. ط٣/ ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

٣٣١- الفتاوى الكبرى، أحمد بن تيمية، تحقيق وتعليق وتقديم: محمد عبدالقادر عطا، ومصطفى عبدالقادر عطا، دار الريان للتراث، القاهرة، ط١: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٣٣٢- فتاوى ومسائل ابن الصلاح، تحقيق: د.عبدالمعطي أمين قلعجي، دار المعرفة، بيروت، ط١: ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م

٣٣٣- فتح الباري بشرح صحيح البخاري. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. تحقيق: الشيخ/ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، ومحب الدين الخطيب. ترقيم: محمد فؤاد عبدالباقي. المطبعة السلفية. القاهرة. ط٢/ ١٤٠٠هـ.

٣٣٤- الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، أحمد بن تيمية، تحقيق: د. عبدالرحمن بن عبدالكريم اليحيى، دار الفضيلة، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٣٣٥- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم. عبدالقاهر البغدادي. دار الآفاق الجديدة. بيروت. ط٥/ ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٣٣٦- فرق الشيعة، الحسن بن موسى النوبختي، تحقيق: د.عبدالمنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، ط١: ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٣٣٧- فرق الهند المنتسبة إلى الإسلام في القرن العاشر الهجري وآثارها في العقيدة، د. محمد كبير أحمد شودري، دار ابن الجوزي، الدمام، ط ١: ١٤٢٢هـ.

٣٣٨- فرق وطبقات المعتزلة، القاضي عبدالجبار بن أحمد الهمداني (جمعه أحمد بن يحيى المرتضى وأضاف إليه الطبقتين الحادية عشر والثانية عشر للحاكم)، تحقيق وتعليق: د. علي سامي النشار، الأستاذ: عصام الدين محمد علي. دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية: ١٩٧٢م.

٣٣٩- الفصل في الملل والأهواء والنحل. ابن حزم. تحقيق: د. محمد نصر، د. عبدالرحمن عميرة. بيروت ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م. طبعة أخرى: دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م. وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني.

٣٤٠- فصول في أديان الهند: الهندوسية والبوذية والجينية والسيخية وعلاقة التصوف بها، د.محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دار البخاري، المدينة المنورة، ط١: ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٣٤١- فضائح الباطنية. الغزالي. دار البشير، عمان. ط ١: ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٣٤٢- فكر جارودي بين المادية والإسلام، عادل التل، دار البينة، بيروت، ط٢: ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٣٤٣- الفكر الديني في الأدب المهجري، ربيعة بديع أبي فاضل، دار الجيل، بيروت، ط١: ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م.

٣٤٤- الفكر الشرقي القديم، جون كولر، ترجمة: كامل يوسف حسين،

مراجعة : د. إمام عبدالفتاح، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ط١: ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

٣٤٥- الفكر الشرقي : مقدمة في فكر آسيا الفلسفي، د. يونج شوون كيم، ترجمة: د. طلعت مراد بدر، د. حميد علي مفتاح، منشورات جامعة عمر المختار، البيضاء، ليبيا، ط ١: ١٩٩٧م.

٣٤٦- الفكر الصوفي عند عبدالكريم الجيلي، د.يوسف زيدان، دار النهضة العربية ببيروت، ط١: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م[1].

٣٤٧- الفكر العربي ومركزه في التاريخ، دي لاسي أوليري، نقله إلى العربية وعلق عليه: إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١ ١٩٧٢م.

٣٤٨- الفكر الفلسفي الهندي، د. سرفبالي رادا كرشنا (رئيس جمهورية الهند)، د. شارلز مور، ترجمة : ندره اليازجي، دار اليقظة العربية، بيروت: ١٩٦٧م.

٣٤٩- فكر الهند، ألبير شويتزر، ترجمة : يوسف شلب الشام، دار طلاس، دمشق، ط ١: ١٩٩٤م.

٣٥٠- الفلسفات الهندية : قطاعاتها الهندوكية والإسلامية والإصلاحية، د.

---

(١) طبعه المؤلف طبعة ثانية، بعنوان: "الفكر الصوفي بين عبدالكريم الجيلي وكبار الصوفية"، صدر عن دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، ط٢: ١٤١٩هـ-١٩٩٨م. وأشار المؤلف ص (١٠) من المقدمة أنه غيره إلى عنوانه الجديد لأنه بحسب قول المؤلف أكثر انطباقاً على موضوع الكتاب. من غير أن يغير أو يضيف شيئاً في أصل الكتاب، كما صدر بين هذين التاريخين كتاب للمؤلف عن دار الجيل ببيروت عام (١٤١٢هـ - ١٩٩٢م) بعنوان: "عبدالكريم الجيلي فيلسوف الصوفية" لا يختلف كثيراً عن كتابه السابق.

علي زيعور، دار الأندلس، بيروت، ط ٢ : ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م.
٣٥١- فلسفة الأخلاق في الإسلام، د. محمد يوسف موسى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٣ : ١٩٩٤م.
٣٥٢- الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، د.أحمد محمود صبحي، دار النهضة العربية، ط٣ : ١٩٩٢م.
٣٥٣- فلسفة التأويل : دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط ٤ : ١٩٩٨م.
٣٥٤- فلسفة راجا يوجا، مؤلف أمريكي، نقله عن الانكليزية : حسن حسين، وعني بطباعته : عبدالغني أحمد، ط ١ : ١٣٤٥هـ - ١٩٢٦م.
٣٥٥- فلسفة التصوف السبعيني، د. محمد ياسر شرف، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق: ١٩٩٠م.
٣٥٦- الفلسفة الرواقية، د. عثمان أمين، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧١م.
٣٥٧- الفلسفة الصوفية في الإسلام، د. عبدالقادر محمود، دار الفكر العربي.
٣٥٨- الفلسفة العربية الإسلامية : الكلام والمشائية والتصوف، د. أرثور سعديف، د. توفيق سلوم، الفارابي، بيروت، ط١ : ٢٠٠٠م.
٣٥٩- فلسفة العصور الوسطى، د. عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت/ دار القلم، بيروت، ط٣ : ١٩٧٩م.
٣٦٠- فلسفة العقائد المسيحية قراءة نقدية في لاهوت ليبنتز. د. محمد

عثمان الخشت، دار قباء، القاهرة: ١٩٩٨م.
٣٦١- فلسفة ميخائيل نعيمة تحليل ونقد، د. محمد شفيق شيا، منشورات بحسون الثقافية، بيروت، ط١: ١٩٧٩م.
٣٦٢- الفلسفة في الشرق، بول ماسون - أورسيل، ترجمة: محمد يوسف موسى، دار المعارف بمصر.
٣٦٣- فلسفة اليوجا، يوجي راماشاراكا، ترجمة: عريان يوسف سعد، مراجعة: د. محمد مصطفى حلمي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي بالجمهورية العربية المتحدة، الإقليم الجنوبي، الإدارة العامة للثقافة.
٣٦٤- فهم معاملات الله، بوب مامفورد، ترجمة: سامي وهيب، دار لوجوس، القاهرة.
٣٦٥- فوات الوفيات والذيل عليها. محمد بن شاكر الكتبي. تحقيق: إحسان عباس. دار صادر. بيروت: ١٩٧٣م.
٣٦٦- الفوائد، ابن قيم الجوزية، تخريج وحواشي: أحمد راتب عرموش، دار النفائس، بيروت، ط٣: ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
٣٦٧- الفوائد البهية في تراجم الحنفية، محمد عبدالحي اللكنوي الهندي، اعتنى بإخراجه وتقديمه: نعيم أشرف نور أحمد، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي باكستان، ط١: ١٤١٩هـ.
- في الأدب الجاهلي، طه حسين = ينظر المجموعة الكاملة.
٣٦٨- في التصوف الإسلامي وتاريخه: طائفة من الدراسات قام بها المستشرف رينولد ألن نيكولسون، نقلها إلى العربية وعلق عليها: د. أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة،

١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م.

٣٦٩- فيما يتعدى الحرف، كمال جنبلاط، الدار التقدمية، المختارة، لبنان، ط٣: ١٩٨٧م.

٣٧٠- في مهب الريح، ميخائيل نعيمة، مؤسسة نوفل، بيروت، ط٨: ١٩٨٩م.

- ق -

٣٧١- قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: ربيع بن هادي عمير المدخلي، مكتبة الفرقان، عجمان، ط١: ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٣٧٢- قاموس الكتاب المقدس، تأليف: نخبة من الأساتذة ذوي الاختصاص ومن واللاهوتيين، هيئة التحرير: د.بطرس عبدالملك وآخرون، دار الثقافة بالقاهرة، بالاتفاق مع رابطة الإنجيليين في الشرق الأوسط، ط١١: ١٩٩٧م.

٣٧٣- القاموس المحيط. مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي. مؤسسة الرسالة. ط٢/ ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٣٧٤- القرآن كائن حي، مصطفى محمود، دار المعارف، القاهرة، ط٥.

٣٧٥- القرآن محاولة لفهم عصري، مصطفى محمود، دار مايو للطباعة والنشر، القاهرة.

٣٧٦- القرامطة، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن الجوزي، تحقيق: محمد الصباغ، المكتبة الإسلامي، بيروت، ط٤: ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.

٣٧٧- القرآنيون وشبهاتهم حول السنة، د. خادم حسين إلهي بخش، مكتبة

الصديق، الطائف، ط ١: ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

٣٧٨- القرمانية: جواب فتيا في لبس النبي ﷺ، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: أشرف عبدالمقصود، أضواء السلف، الرياض، ط١: ١٤٢٢هـ٢٠٠٢م.

٣٧٩- قصة تجاربي مع الحقيقة: سيرة المهاتما غاندي بقلمه، نقلها إلى العربية: منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٦: ١٩٨١م.

٣٨٠- قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة: د. زكي نجيب محمود وآخرون. نشر: الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، القاهرة، ط٤ ١٩٧٣م.

٣٨١- قصة الفلسفة، ويل ديورانت، ترجمة: أحمد الشيباني، القارىء العربي، القاهرة، ط٢: ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٣٨٢- قطب العصر عمر اليافي، عمر موسى باشا، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط٢: ١٩٩٦م.

٣٨٣- قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، الفتح بن محمد بن عبيد الله القيسي الشهير بابن خاقان، تحقيق: د. حسين يوسف خربوش، مكتبة المنار، الزرقاء - الأردن، ط١: ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

٣٨٤- القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، محمد أحمد خلف الله وآخرون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٣: ١٩٨٨م.

- ك -

٣٨٥- الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية (القصيدة النونية)، للإمام

ابن قيم الجوزية، عُني بها : عبدالله بن محمد العمير، دار ابن خزيمة، الرياض، ط ١: ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

٣٨٦- الكتاب التذكاري : محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، أشرف عليه وقدم له : د. إبرهيم بيومي مدكور، دار الكتاب العربي القاهرة: ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.

٣٨٧- الكتاب التذكاري : شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، أشرف عليه : د. إبراهيم مدكور، وزارة الثقافة المصرية، القاهرة: ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

٣٨٨- كتاب الزهد، لأبي مسعود المعافى بن عمران الموصلي، ويليه: مسند المعافى بن عمران الموصلي، دراسة وتحقيق: د.عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، ط١: ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

٣٨٩- كتاب الزهد ويليه كتاب الرقائق، للإمام عبدالله بن المبارك المروزي، حققه: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢: ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.

٣٩٠- كتاب الكشف للداعي الإسماعيلي : جعفر بن منصور اليمن، تحقيق وتقديم: د. مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، ط ١: ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

٣٩١- الكتاب المقدس: كتب العهد القديم والعهد الجديد، دار الكتاب المقدس ١٩٩٧م.

٣٩٢- كشاف اصطلاحات الفنون، القاضي محمد التهانوي، نشر سهيل أكادمي، لاهور باكستان: ط١/ ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٣٩٣- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل. للزمخشري (وبهامشه:

الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، لابن المنير الإسكندري) دار المعرفة. بيروت. دت.

٣٩٤- كشف الخفا ومزيل الألباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، للعجلوني، تصحيح : أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣: ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٣٩٥- الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ، تأليف محمود عبدالرؤوف القاسم، توزيع دار الصحابة، بيروت، ط ١ : ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.

٣٩٦- كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، محمد الطاهر ابن عاشور، ضبط نصه وعلق عليه وخرَّج أحاديثه : د.طه بن علي بوسريح التونسي، دار سحنون- تونس/ دار السلام- القاهرة، ط١ : ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م.

٣٩٧- الكليات. أبو البقاء الكفوي. تحقيق : د. عدنان درويش، ومحمد المصري. مؤسسة الرسالة. ط٢/ ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٣٩٨- كفاح المسلمين في تحرير الهند، عبدالمنعم النمر، مكتبة وهبه، القاهرة، ط١ : ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

٣٩٩- الكنز المرصود في قواعد التلمود، أوغسطين أوهلينج، ترجمة : يوسف نصر الله، قدم له : مصطفى أحمد الزرقا، د.حسن ظاظا، دار القلم، دمشق، دارة العلوم، بيروت، ط١ : ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

- الكنيسة الموحدة، والتر مارتن، نشر ضمن كتاب " الكنيسة الموحدة وصن ميونغ موون" ، إعداد : لجنة الترجمة في دار النمير، دار النمير، دمشق، ط١ ١٩٩٨م.

٤٠٠- الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، نجم الدين الغزي، تحقيق: جبرائيل سليمان جبور، دار الفكر، بيروت.

٤٠١- كيد الشيطان لنفسه قبل خلق آدم ﷺ، ومعه: بيان مذاهب الفرق الضالة، أبو الفرج بن الجوزي، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط ١: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

- ل -

٤٠٢- لا لجارودي ووثيقة أشبيلية، د. سعد عبدالمقصود ظلام، دار المنار، القاهرة، ط١: ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٤٠٣- لئلا يكون صدام حضارات: الطريق الثالث بين الإسلام والغرب، هادي المدرّسي، دار الجديد بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

- لحظ الألحاظ بذيل طبقات الحفاظ = انظر تذكرة الحفاظ للذهبي.

٤٠٤- لسان العرب. جمال الدين بن منظور. دار صادر. بيروت. دت.

٤٠٥- لسان الميزان. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت. لبنان ط٣/ ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٤٠٦- لغز عشتار: الألوهية المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، فراس السواح، دار علاء الدين، دمشق، ط٦: ١٩٩٦م.

٤٠٧- لغز الموت، مصطفى محمود، دار المعارف، القاهرة، ط٨.

٤٠٨- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية. شرح الدرة المضيئة في عقيدة الفرقة المرضية. محمد بن أحمد السفاريني. مع تعليقات: عبدالله أبو بطين، سليمان بن سحمان. المكتب الإسلامي (دمشق / بيروت) مكتبة أسامه. الرياض. دت.

٤٠٩- لوامع البينات، الرازي، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، دار الكتاب

العربي، بيروت، ط ١: ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

- م -

٤١٠- الماسونية ذلك العالم المجهول، صابر طعيمة، دار الجيل، بيروت.

٤١١- ما قبل الفلسفة: الإنسان في مغامراته الفكرية الأولى، هـ. فرانكفورت وآخرون، ترجمة: جبر إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٣: ١٩٨٢م.

٤١٢- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية. جمع عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي وابنه محمد طبعة خاصة بإشراف: الرئاسة العامة لشئون الحرمين الشريفين. مكة المكرمة. ط٣/ ١٤٠٤هـ.

٤١٣- مجموعة الرسائل والمسائل: أبو العباس ابن تيمية. جمعها: محمد رشيد رضا. دار الكتب العلمية. ببيروت ط٢/ ١٤١٢هـ - ١٩٨٤م.

٤١٤- المجموعة الكاملة لمؤلفات الشيخ عبدالرحمن بن سعدي، مركز صالح الثقافي، عنيزة: ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

٤١٥- المجموعة الكاملة، طه حسين، الشركة العالمية للكتاب، بيروت.

٤١٦- محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء البلغاء للراغب الأصبهاني، دار الجيل، بيروت، هذبه واختصره: إبراهيم زيدان، ط ٢: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٤١٧- محاضرات في النصرانية، محمد أبو زهرة، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والافتاء، الرياض، ط ٤: ١٤٠٤هـ.

٤١٨- المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنه، أبو الفتح عثمان بن جَنّي، دراسة وتحقيق: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٤١٩- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين. محمد بن عمر الرازي. تحقيق : طه عبدالرؤوف سعد. دار الكتاب العربي، بيروت. ط١/ ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

٤٢٠- محمد عمارة في ميزان أهل السنة والجماعة، سليمان بن صالح الخراشي، دار الجواب، ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م.

٤٢١- محيط المحيط، المعلم بطرس البستاني، مكتبة لبنان، بيروت : ١٩٩٣م.

٤٢٢- مختار الصحاح.محمد بن أبي بكر الرازي.مكتبة لبنان.بيروت. ١٩٨٦م.

٤٢٣- مختصر تاريخ دمشق. محمد بن مكرم بن منظور. تحقيق : روحية النحاس وآخرون دار الفكر. بيروت.ط١/ ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

٤٢٤- مختصر منهاج القاصدين، احمد بن عبدالرحمن بن قدامة المقدسي، تحقيق : د. محمد بكر إسماعيل، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

٤٢٥- مدارات صوفية، هادي العلوي، دار المدى، دمشق - بيروت، ط ١ : ١٩٩٧م.

٤٢٦- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. ابن قيم الجوزية : تحقيق : محمد حامد الفقي. دار الكتاب العربي.بيروت. ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.

٤٢٧- مدخل إلى التصوف الإسلامي، د.أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، دار الثقافة، القاهرة، ط٣.

٤٢٨- مذاهب وملل وأساطير في الشرقين الأدنى والأوسط، جاك كاليبو/

نيكول كاليبو، تعريب: فارس غصوب، دار الفارابي، بيروت، ط١ ١٩٩٧م.

٤٢٩- مذكرات السلطان عبدالحميد، تقديم وترجمة : د. محمد حرب، دار القلم، دمشق، ط٣: ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

٤٣٠- المذهب الباطني في ديانات العالم، لوك بنوا، ترجمة : نهاد خياطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط١ : ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٤٣١- مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازي، س. بينس، نقله عن الألمانية : د. محمد عبدالهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة: ١٣٦٥هـ- ١٩٤٦م.

٤٣٢- مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان. عبدالله بن أسعد اليافعي. دار الكتاب الإسلامي. القاهرة : ط٢ / ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٤٣٣- مرآة المساوىء الوقتية (الرحلة المراكشية) ويسمى أيضاً : السيف المسلول على المعرض عن سنة الرسول ﷺ، تأليف : محمد بن محمد بن عبدالله الموقت، تقديم : د. أحمد الشقيري الديني، ط٣: ٢٠٠٠م.

٤٣٤- مرشد الحائر لبيان وضع حديث جابر (ضمن الرسائل الغمارية)، أبو الفضل عبدالله بن محمد الغماري الحسني، تقديم وتحقيق : كمال يوسف الحوت، دار الجنان، ط١ : ١٤١١هـ / ١٩٩١م.

٤٣٥- مروج الذهب ومعادن الجوهر، علي بن الحسين المسعودي، شرحه

وقدم له : د. مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١ ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م.

٤٣٦- المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، أبي رشيد النيسابوري المعتزلي سعيد بن محمد بن سعيد، تحقيق : د. معن زيادة د. رضوان السيد، معهد الإنماء العربي، طرابلس، ط ١ : ١٩٧٩م.

٤٣٧- المستدرك على الصحيحين. للإمام الحافظ أبي عبدالله الحاكم النيسابوري، وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي. دار المعرفة بيروت. دت.

٤٣٨- المستطرف الصيني، هادي العلوي، دار المدى، دمشق / بيروت : ١٩٩٤م.

٤٣٩- المستفاد من ذيل تاريخ بغداد. انتقاء أحمد بن أيبك الحسيني، المعروف بابن الدمياطي. تحقيق : د. قيصر فرح.دار الكتاب العربي. بيروت. دت.

٤٤٠- المسلمون في الهند من الفتح العربي إلى الاستعمار البريطاني : الترجمة الكاملة لكتاب طبقات أكبري، لنظام الدين أحمد بخشي الهروي، ترجمه عن الفارسية : د.أحمد عبدالقادر الشاذلي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة : ١٩٩٥م.

٤٤١- مسند أبي يعلى الموصلي. الحافظ أحمدبن علي بن المثنى التميمي. تحقيق : حسين أسد. دار المأمون للتراث. دمشق. ط١ (١٤٠٤هـ ١٩٨٤م / ١٤٠٩هـ ١٩٨٨م).

٤٤٢- مسند الدارمي، المعروف بـ " سنن الدارمي " ، الإمام الحافظ أبو

محمد عبدالله بن عبدالرحمن بن الفضل الدارمي، تحقيق : حسين سليم أسد الداراني، دار المغني، الرياض، ط ١ : ١٤٢١هـ ٢٠٠٠م.

٤٤٣- المسيحية، د. أحمد شلبي. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة. ط ٨: ١٩٨٤م.

٤٤٤- المسيحيون والعروبة، رياض نجيب الريس، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ط ٢ : ١٩٩١م.

٤٤٥- مشاهير علماء الأمصار.محمد بن حبان البستي. عني بتصحيحه : م. فلايشهمر. دار الكتب العلمية. بيروت.

٤٤٦- مشروع أخلاقي عالمي: دور الديانات في السلام العالمي، هانس كينغ، عربه عن الألمانية: جوزيف معلوف، وأرسولا عساف، راجعه : يوسف عساف، دار صادر، بيروت، ط١ ١٩٩٨م.

٤٤٧- مشكاة الأنوار، أبوحامد الغزالي، حققها وقدم لها : د.أبوالعلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة: ١٣٨٣هـ- ١٩٦٤م.

٤٤٨- مشكلة الألوهية، د. محمد غلاب، دار إحياء الكتب العربية : عيسى الباب الحلبي وشركاه، القاهرة، ط٢، ١٣٧١هـ ١٩٥١م.

٤٤٩- مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي: د. عبدالرحمن بن زيد الزنيدي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي : هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية/ مكتبة المؤيد، الرياض، ط١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٤٥٠- مصارع العشاق، جعفر بن أحمد السّراج، دار صادر، بيروت.

٤٥١- مصر البطلمية والرومانية، فرانسواز دونان، ضمن كتاب الآلهة

والناس في مصر.
٤٥٢- مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، برهان الدين البقاعي، تحقيق وتعليق: عبدالرحمن الوكيل.
٤٥٣- المصطلح في الفلسفة والعلوم الإنسانية، منشورات كلية الآداب بالرباط، جامعة محمد الخامس الدار البيضاء، ط ١: ١٩٩٥م.
٤٥٤- المصنف، أبو بكر بن أبي شيبة. تحقيق: عبدالخالق الأفغاني. دار السلفية. الهند. ١٣٩٩هـ - ١٩٧٧م.
٤٥٥- المطالب العالية من العلم الألهي، فخر الدين الرازي، تحقيق: د. أحمد حجازي، السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١: ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م.
٤٥٦- المعارف، عبدالله بن مسلم بن قتيبة، تحقيق،: د. ثروت عكاشه، دار المعارف، القاهرة. ط٢.
٤٥٧- معالم أصول الدين، فخر الدين الرازي، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
٤٥٨- معالم السنن شرح سنن أبي داود، أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، عناية: عبدالسلام عبدالشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١: ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
٤٥٩- معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، إدوارد غالي الذهبي، مكتبة غريب، القاهرة، ط١: ١٩٩٣م.
٤٦٠- معاني القرآن وإعرابه، أبو إسحاق، إبراهيم بن السري، المعروف بالزجاج، شرح وتحقيق: د.عبدالجليل عبده شلبي. خرج أحاديثه: علي جمال الدين محمد، دار الحديث، القاهرة، ط١: ١٤١٤هـ -

١٩٩٤م.
٤٦١- المعتقدات الدينية لدى الشعوب، جفري بارندر، ترجمة : أ.د إمام عبدالفتاح إمام، مراجعة : د. عبدالغفار ملكاوي. مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثانية : ١٩٩٦م.
٤٦٢- المعجب في تلخيص أخبار المغرب. عبدالواحد المراكشي. تحقيق : محمد سعيد العريان. لجنة إحياء التراث الإسلامي. القاهرة.
٤٦٣- المعجم الأدبي، جبور عبدالنور، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٢ : ١٩٨٤م.
٤٦٤- معجم الإيمان المسيحي، الأب : صبحي حموي اليسوعي، دار المشرق، بيروت. بالتعاون مع مجلس كنائس الشرق الأوسط، ط١ ١٩٩٤م.
٤٦٥- معجم البلدان. ياقوت الحموي. دار الفكر، دار صادر. بيروت.
٤٦٦- معجم ديانات وأساطير العالم، اعداد : أ.د إمام عبدالفتاح إمام، مدبولي، القاهرة.
٤٦٧- المعجم الصوفي، د. عبدالمنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، ط ١ : ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
٤٦٨- المعجم الفارسي الكبير، د. إبراهيم الدسوقي شتا، مكتبة مدبولي، القاهرة: ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
٤٦٩- معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط٢ ١٩٩٧م.
٤٧٠- المعجم الفلسفي، جميل صليبا. الشركة العالمية للكتاب / دار

الكتاب للنسائي.

٤٧١- المعجم الفلسفي. د. عبدالمنعم الحنفي. دار ابن زيدون. بيروت/ مكتبة مدبولي. القاهرة: ط ١: ١/ ٤/ ١٩٩٢م.

٤٧٢- المعجم الفلسفي، مراد وهبه، دار قباء، القاهرة: ١٩٩٨م.

٤٧٣- معجم المقاييس في اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر، بيروت، ط١ ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

٤٧٤- المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ر. بودون،/ ف. بوريكو، ترجمة: د. سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٤٧٥- المعجم الموسوعي للديانات والعقائد والمذاهب والفرق والطوائف والنحل في العالم منذ فجر التاريخ حتى العصر الحالي، مجموعة باحثين، تعريب وتصنيف وتقديم: أ.د. سهيل زكار، دار الكتاب العربي، دمشق، القاهرة.

٤٧٦- المعرفة الصوفية: دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة، ناجي حسين جودة، دار عمار، عمان - الأردن، دار الجيل، بيروت، ط ١: ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٤٧٧- المعرفة والتاريخ. يعقوب بن سفيان البسوي، وفي آخره كتاب السنة له على ما يعتقد تحقيق أكرم ضياء العمري. مكتبة الرسالة. بيروت. ط٢/ ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

٤٧٨- المغني الوجيز: موسوعة المصطلحات الأجنبية الشائعة، منذر الأسعد، دار المعراج الدولية للنشر، الرياض، ط ١: ١٤١٧هـ -

١٩٩٧م.

٤٧٩- المغول في التاريخ، د. فؤاد عبدالمعطي الصياد، دار النهضة العربية، بيروت، : ١٩٨٠م.

٤٨٠- مفاتيح الغيب. محمد بن عمر الرازي. دار إحياء التراث العربي. بيروت، ط٣.

٤٨١- مفاتيح العلوم، أبي عبدالله محمد بن أحمد الخوارزمي. لا توجد بيانات نشر.

٤٨٢- مفردات ألفاظ القرآن. الراغب الأصفهاني. تحقيق صفوان داودي. دار القلم (دمشق) والدار الشامية (بيروت). ط١ / ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٤٨٣- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة. محمد بن عبدالرحمن السخاوي. تحقيق : محمد عثمان الخشت. دار الكتاب العربي. بيروت. ط١/ ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٤٨٤- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري. دار إحياء التراث العربي. بيروت. عني بتصحيحه : هلموت ريتر. ط٣. دت.

٤٨٥- المقالات والفرق، سعد بن عبدالله بن أبي خلف الأشعري القمي، صححه وقدم له وعلق معليه : محمد جواد مشكور، مركز انتشارات علمي وفرهنكي، طهران، إيران، ط٢: ١٣٦٠ش.

- مقدمة ابن خلدون = ينظر ديوان المبتدأ والخبر.

٤٨٦- ملحق موسوعة الفلسفة، د.عبدالرحمن بدوي، المؤسسةالعربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١ : ١٩٩٦م.

٤٨٧- الملل والنحل. محمد بن عبدالكريم الشهرستاني. تحقيق : محمد سيد كيلاني. دار المعرفة. بيروت١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٤٨٨- الملل والنحل، أبي منصور عبدالقادر البغدادي، تحقيق : البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط٣، ١٩٩٢م.

٤٨٩- مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية، مجموعة باحثين، بإشراف ونشر : المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - ومكتب التربية العربي لدول الخليج.

٤٩٠- من أجل حوار بين الحضارات، روجيه غارودي، ترجمة ونشر : د. ذوقان قرقوط، طبع وتوزيع : دار النفائس، بيروت، ط ١ : ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

٤٩١- من آدم عليه السلام إلى محمد ﷺ، تأليف : د. أورانج كاي رحمات بن داتو بحر الدين، طبع تحت عنوان : "التفكير الديني في العالم قبل الإسلام : مطالعة في كتب علماء الملايو" عرض وترجمة وتعليق : د. رؤوف شلبي، نشر : دار الثقافة، الدوحة.

٤٩٢- مناهج البحث في العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر، أ.د عبدالرحمن بن زيد الزنيدي، مركز الدراسات والإعلام، دار أشبيليا، الرياض، ط ١ : ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٤٩٣- من تاريخ الإلحاد في الإسلام، تأليف وترجمة : د. عبدالرحمن بدوي، سينا للنشر، القاهرة، ط ٢ : ١٩٩٣م.

٤٩٤- المنتظم في تاريخ الأمم والملوك. عبدالرحمن بن علي ابن الجوزي. تحقيق : محمد ومصطفى عبدالقادر عطا. دار الكتب العلمية. بيروت. ط١/ ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٤٩٥- المنتقى من منهاج الاعتدال.محمد بن عثمان الذهبي. تحقيق : محب الدين الخطيب. الدار السلفية. القاهرة. ط٣

٤٩٦- المنجد في اللغة والأعلام. دار المشرق. بيروت. ط٣٣/ ١٩٩٢م.

٤٩٧- المنحنى الشخصي لحياة الحلاج،لويس ماسينيون (ضمن : شخصيات قلقة في الإسلام).

٤٩٨- منهاج التأسيس. والتقديس في كشف شبهات داود بن جرجس. عبداللطيف بن عبدالرحمن بن حسن آل الشيخ. دار الهداية. الرياض.ط٢/ ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٤٩٩- منهاج السنة النبوية، أحمد بن عبدالحليم بن تيمية.تحقيق د. محمد رشاد سالم. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.الرياض. ط١/ ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٥٠٠- المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج. محي الدين يحيى بن شرف النووي. مؤسسة قرطبة.القاهرة. ط١/ ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

٥٠١- من هم الموحدون الدروز؟ جميل أبو ترابي، دار علاء الدين، دمشق، ط١ : ١٩٩٨م.

٥٠٢- منوسمرتي (شرع منو) : كتاب الهندوس المقدس، ترجمة : إحسان حقي، دار اليقظة العربية، بيروت، ط١.

٥٠٣- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقريزية، تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، دار صادر، بيروت.

٥٠٤- المواقف في علم الكلام. القاضي عبدالرحمن الإيجي. عالم الكتب. بيروت.

٥٠٥- الموالد في مصر، ج. و. مكفرسون، الهيئة المصرية العامة للكتاب،

القاهرة، ١٩٩٨م.

٥٠٦- المؤتمر العالمي لبديع الزمان النورسي، التنسيق : كنعان دميرطاش، سعدي قاسم، نشر : NESIL، تركيا، الطبعة الأونلى : ١٩٩٦م.

٥٠٧- مؤلفات ابن عربي تاريخها وتصنيفها، د. يحيى عثمان، ترجمه عن الفرنسية : د. أحمد محمد الطيب، دار الصابوني / ودار الهداية، ط ١: ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

٥٠٨- مؤلفات الغزالي، د. عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢: ١٩٧٧م.

٥٠٩- موجز تاريخ الأديان، فيلسيان شالي، ترجمه عن الفرنسية : حافظ الجمالي، دار طلاس، دمشق، ط١، ١٩٩١م.

٥١٠- الموسوعة الشوقية لأمير الشعراء أحمد شوقي. جمع وترتيب إبراهيم الأبياري. دار الكتاب العربي. بيروت. ط١/ ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

٥١١- الموسوعة الصوفية، د. عبدالمنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، ط ١: ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٥١٢- الموسوعة العربية العالمية، إشراف : مؤسسة سلطان بن عبدالعزيز آل سعود الخيرية، الناشر : مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، ط ٢: ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

٥١٣- الموسوعة العربية الميسرة.د. محمود محمد حافظ وآخرون، دار الجيل، بيروت / الجمعية المصرية، القاهرة، ط٢ المُحَدَّثَة : ٢٠٠١م.

٥١٤- موسوعة العلوم الاجتماعية، تحرير ميشيل مان، نقلها إلى العربية :

عادل مختار الهواري، وسعد عبدالعزيز مصلوح، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٩م.

٥١٥- موسوعة الفلسفة، د. عبدالرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١: ١٩٨٤م.

٥١٦- الموسوعة الفلسفية، د. عبدالمنعم الحفني، دار ابن زيدون، بيروت / ومكتبة مدبولي، القاهرة، ط ١: ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٥١٧- الموسوعة الفلسفية العربية، مجموعة من الباحثين، رئيس التحرير: د. معن زيادة، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط ١: ١٩٨٦ - ١٩٨٨م.

٥١٨- موسوعة المستشرقين، د.عبدالرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢: ١٩٨٩م.

٥١٩- موسوعة المورد العربية. منير البعلبكي. إعداد: رمزي البعلبكي. دار العلم للملايين بيروت.ط١/ ١٩٩٠م.

٥٢٠- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، إشراف: د.مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ط٣: ١٤١٨هـ.

٥٢١- الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، د.عبدالمنعم الحفني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١: ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

٥٢٢- موسوعة لالاند الفلسفية، تعريف خليل أحمد خليل، تعهده وأشرف عليه حصراً: أحمد عوديات، منشورات عويدات، باريس - بيروت، ط١: ١٩٩٦م.

٥٢٣- موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبدالوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، ط١: ١٩٩٩م.

٥٢٤- الموطأ، للإمام مالك بن أنس عناية : محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية.

٥٢٥- ميثالوجيا الكون المؤله، د. طعلت مراد بدر، منشورات جامعة عمر المختار، البيضاء، ليبيا، ط١: ١٩٩٥م.

٥٢٦- ميخائيل نعيمة الأديب الصوفي، د.ثريا ملحس، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط٢: ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.

٥٢٧- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: علي بن محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت.

- ن -

٥٢٨- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. يوسف بن تغري بردي الأتابكي. المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر.القاهرة.

٥٢٩- نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة، محمد بن محمود الشهرزوري، اعتنى بتصحيحه: خورشيد أحمد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن - الهند، ط١: ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م.

٥٣٠- نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، عبدالحي بن فخر الدين الحسني، طيب اكادمي، باكستان: ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٥٣١- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام.د. علي سامي النشار. دار المعارف. القاهرة. ط٨.

٥٣٢- نشر البنود على شرح مراقي السعود. عبدالله بن إبراهيم العلوي

الشنقيطي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط١/ ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.
٥٣٣- نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، المحسن بن علي التنوخي، تحقيق ونشر: عبود الشالجي، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.
٥٣٤- نشوء الإسلام السياسي الراديكالي وانهياره، راي تاكيه ونيكولاس غفوسديف، ترجمة: حسان بستاني، دار الساقي، بيروت، الطبعة العربية الأولى: ٢٠٠٥م.
٥٣٥- نصوص خارج المجموعة، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات جبران خليل جبران، جمع وتقديم: إنطوان القوال، دار الجيل، بيروت، ط١: ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م.
٥٣٦- نعمة الذريعة في نصرة الشريعة، إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الحلبي، دراسة وتحقيق علي رضا بن عبدالله بن علي رضا، دار المسير، الرياض، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
٥٣٧- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. أحمد بن محمد المقري التلمساني. تحقيق : د. إحسان عباس. دار صادر. بيروت، ١٣٨٨هـ.
٥٣٨- النور السافر عن أخبار القرن العاشر. عبدالقادر العيدروسي. لا توجد بيانات نشر.
- نونية ابن القيم = الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية.

- هـ -

٥٣٩- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون. دار الفكر. بيروت. ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
٥٤٠- هذه هي الصوفية، عبدالرحمن الوكيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣: ١٩٧٩م.

٥٤١- هذه وصيتي، كمال جنبلاط، تحقيق : فيليب لابوستيرل، الدار التقدمية، المختارة، لبنان، ط ٢ : ١٩٨٧م.

٥٤٢- الهرطقة في الغرب، د. رمسيس عوض، سينا للنشر / القاهرة، الإنتشار العربي / بيروت، ط١ : ١٩٩٧م.

٥٤٣- الهندوس والسيخ أو العدو الخفي، محمد إبراهيم الشيباني، مكتبة ابن تيمية، الكويت، ط١ : ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

٥٤٤- الهندوسية البوذية السيخية، د.أسعد السحمراني، دار النفائس، بيروت، ط١ : ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

- و -

٥٤٥- الوافي بالوفيات. صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي. اعتناء : هلموت ريتر. نشر : دار فرانز شتاينز بفيسبادن. ألمانيا. ط٢/ ١٣٨١هـ - ١٩٦٢م.

٥٤٦- الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، محمد ياسر شرف، منشورات وزارة الثقافة والأعلام بالجمهورية العراقية، بغداد : ١٩٨١م.

٥٤٧- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. أحمد بن محمد بن خلكان. تحقيق : احسان عباس، دار صادر. بيروت.

- ي -

٥٤٨- يتيمة البيان لمشكلات القرآن (مقدمة لكتاب محمد أنور الكشميري مشكلات القرآن) محمد يوسف البنوري. (ضمن مجموعة رسائل الكشميري) المجلس العلمي، كراتشي باكستان، ط١ : ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

٥٤٩- اليد الخفية دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية، د.

عبدالوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، ط١: ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٥٥٠- الينابيع، أبو يعقوب السجستاني، مركز الموسوعات العالمية / المركز التجاري، بيروت، ط١: ١٩٦٥م.

٥٥١- اليهود الحسيديم نشأتهم تاريخهم عقائدهم تقاليدهم، د. جعفر هادي حسن، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط١: ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

٥٥٢- اليوجا والتصوف والرهبانية، عباس المسيري، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٣م.

رابعاً - الصحف والمجلات والدوريات:

١- الاجتهاد، مجلة فصيلة تصدر عن دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر. بيروت.

٢- الإصلاح. مجلة إسلامية أسبوعية. تصدر عن جمعية الإصلاح والتوجيه الاجتماعي. دبي/ الإمارات العربية المتحدة.

٣- البيان. مجلة إسلامية شهرية. تصدر عن المنتدى الإسلامي. لندن.

٤- تراث الإنسانية، سلسلة تصدر عن المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، بجمهورية مصر العربية، يشرف على تحريرها : د. أحمد رياض تركي وأخرون. عدد ٥/ ٨/ ١٩٦٤م.

٥- التراث العربي : مجلة فصيلة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق.

٦- التصوف الإسلامي : مجلة شهرية يصدرها المجلس الصوفي الأعلى في مصر.

٧- الحكمة. مجلة بحثية علمية شرعية ثقافية تصدر كل أربعة أشهر. بريطانيا. ليدز.

٨- حوليات كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

٩- الحياة. جريدة يومية.تصدر عن شركة الحياة الدولية للنشر. لندن.

١٠- دراسات أثرية وتاريخية، العدد الثاني، تصدرعن جميعة الآثار بالإسكندرية.

١١- الدراسات الإسلامية، تصدر عن مجمع البحوث الإسلامية، إسلام آباد كراتشي.

١٢- دراسات عربية، مجلة فكرية اقتصادية اجتماعية، تصدر شهرياً عن دار الطليعة، بيروت.

١٣- الرجل اليوم، مجلة شهرية تصدر من الموسسة العربية للصحافة والطباعة والنشر، الإمارات.

١٤- الشرق الأوسط. جريدة يومية. تصدر عن الشركة السعودية للأبحاث والنشر. جدة/ لندن.

١٥- صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، يصدرها معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، اسبانيا.

١٦- عالم الفكر، مجلة فصلية تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت.

- العروة الوثقى: المجلة التي أصدرها جمال الدين الأفغاني، وتلميذه الشيخ محمد عبده في فرنسا = الآثار الكاملة لجمال الدين الأفغاني.

١٧- العصور، مجلة علمية نصف سنوية محكمة، تعنى بنشر البحوث

التاريخية والآثارية والحضارية، تتولى نشرها دار المريخ، الرياض.
١٨- المجتمع. مجلة إسلامية أسبوعية.تصدر عن جمعية الإصلاح الاجتماعي. الكويت.
١٩- مجلة البحوث الإسلامية. مجلة دورية تصدر عن رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء. الرياض.
٢٠- مجلة كلية أصول الدين.مجلة فصلية تصدر عن كلية أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. الرياض
٢١- المجلة العربية للعلوم الإنسانية. مجلة فصلية تصدر عن مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت.
٢٢- المجلة. تصدر عن الشركة السعودية للأبحاث والتسويق البريطانية المحدودة.لندن.
٢٣- لواء الإسلام، تصدر عن مؤسسة دار الشعب بالقاهرة، صاحب الامتياز أحمد حمزة.
٢٤- المشرق : مجلة كاثوليكية شرقية تبحث في العلم والأدب والفن، بإدارة آباء جامعة القديس يوسف.
٢٥- المورد، مجلة تراثية فصلية، تصدر عن وزارة الثقافة والإعلام العراقية.

خامساً - الشبكة العنكبوتية (الانترنت):

١- مقال القس عوض أبو ساحلة الاسبوعي بعنوان " أسبوع الصلاة من أجل وحدة المسيحيين/ حديث عن اللاعنف " المنشور في موقع جريدة القدس المقدسية (النصرانية) الاسبوعية على شبكة الانترنت (A weekly article pulbished in AL-Quds Newspaper) عدد يوم

الأحد ٢٠/ ١/ ٢٠٠٢م: صفحة المقال :

.htm.٤٩www.lpj. org/Nonviolence/Hadith/Hadtih

٢- موقع مجلس كنيسة اللاتين في القدس :

www.opuslibani. org. lb/church/latin/messages/announciation

٣- موقع مجلس بطارقة الشرق الكاثوليك (CPC)

www.opuslibani. org.lb/opusliarabe/3letterpastOral. htm

٤- مركز زايد للتنسيق والمتابعة على شبكة الانترنت (وهو إحدى المراكز التابعة لجامعة الدول العربية):

www.zccf. org.ae/a-Title Descritpion. asp.

٥- الموقع الرسمي للشيخ أحمد كفتارو في الانترنت:

www.kuftaro. org/arabic/index. htm.

إلى هنا تنتهي المصادر والمراجع التي رجعت إليها في إعداد هذه الرسالة، إلا ما سقط سهواً في هذه القائمة، مما هو مذكور في حواشي هذه الرسالة.



فهرس الموضوعات العام

الموضوع | الصفحة

الفصل الأول

الفصل الثاني

الفصل الثالث

الفصل الرابع:

الفصل الخامس

الفصل السابع

الفصل الثامن

الفصل التاسع

الفصل العاشر

